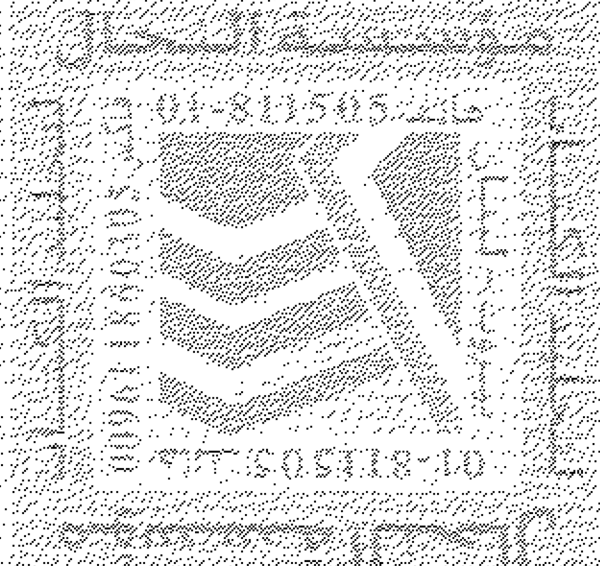
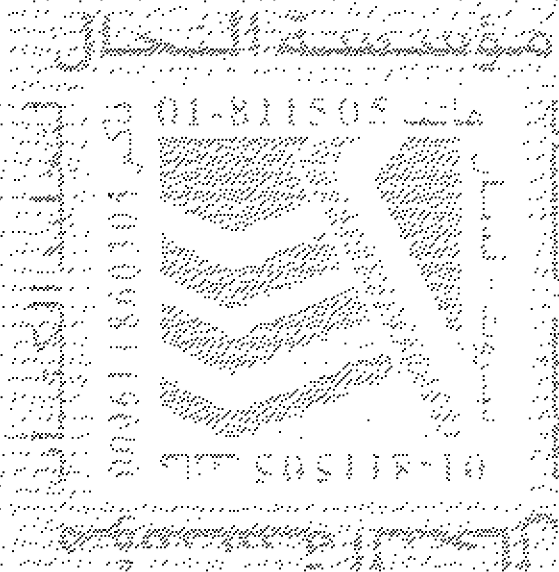
فهمي جدعان

رياح العصر

قضايا مركزية وحوارات كاشفة







رياح العصر

قضايا مركزية وحوارات كاشفة

BIE

رياح العصر : قضايا مركزيّة وحوارات كاشفة / فكر عربيّ - حوارات
فهمي جدعان / مؤلّف
الطبعة الأولى ، ٢٠٠٢
حقوق الطبع محفوظة



المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
المركز الرئيسي :
بيروت ، الصنايع ، بناية عيد بن سالم ،
ص. ب : ٥٤٦٠ - ١١ ، العنوان البرقي : موكيّالي ،
هاتفاكس : ٧٥١٤٣٨ ، ٧٥٢٣٠٨
التوزيع في الأردن :
دار الفارس للنشر والتوزيع
عمّان ، ص.ب ٩١٥٧ ، هاتف ٥٦٠٥٤٣٢ ، هاتفاكس ٥٦٨٥٥٠١
E - mail : mkayyali@nets.com.jo
تصميم الغلاف والإشراف الفنّي :
محمد سبيتي ®
لوحة الغلاف :
PAUL KLEE : *JARDIN DE CHATEAU*
الصف الضوئي :
شركة طبّارة للطباعة والنشر / بيروت ، لبنان
التنفيذ الطباعيّ
مطبعة سيكو / بيروت ، لبنان

ISBN 9953-441-22-7



فهمي جدعان

رياح العصر

قضايا مركزية وحوارات كاشفة



إلى هانية:
لِفضلِها، وسُموِّها، وشجاعتِها

محتوى الكتاب

بمثابة مدخل

في مطلع هذا القرن، لا يكمن المشكل الأعظمُ أهميةً في هذه الأسئلة: كيف عرف العرب والإسلام الغرب، وكيف التقى الغرب بالإسلام والعرب؟ أو ما هي حوامل الالتقاء بين العالمين؟ ومن هم الذين أنفذوا هذه العملية التي شكلت «الصور» هنا وهناك؟ وما هي طبيعة هذه «الصور»؟ وإنما يكمن في هذين السؤالين: كيف ولماذا تعيد الحداثة الجديدة تشكيل نظمنا الثقافية وتوجيه خياراتنا الأساسية؟ وما الذي تَحتِمه من نظر وفعل التطورات الثقافية والذرائعية التي أفضت إليها عمليات التفاعل والتدافع بين العالمين بعد أن أنفَذَت الحداثة الجديدة، بتدخلها الخارق، بعض فعلها في التأثير والإحياء لجملة من القيم الأساسية الثاوية أو المبتدعة في الفضاءات العربية والإسلامية التاريخية وأعادت تشكيلها على أنحاء تقرّب بين العالمين وعلى أخرى تزيد من سوء التفاهم وتحفِز على التنافر والتباعد؟ وعلى سبيل المثال: كيف تم بذر أو إحياء قيم الحرية والعدالة والمساواة وحق الاختلاف والديمقراطية.. في الوعي الثقافي والروحي لهذه الفضاءات؟ وكيف ولماذا تم تحويل/ أو التحول بالإسلام، بما هو دين سماوي حضاري ذو قداسة لا يطالها الجرح والشك والثلم، إلى «حركة سياسية» يجري عليها ما يجري على أية حركة سياسية من أفعال

التواصل أو الحوار أو القبول أو الرفض أو المقاتلة أو التحريض أو الدخول في دائرة الشك والإرهاب والتهلكة والاقتلاع؟ وفي نظام كوني مستحدث تمام الاستحداث، ما الذي يَحْتِم واقعُ الأمور فعلَه، ولماذا يتعين على الفضاءات العربية والإسلامية، ضرورةً قصوى، إبداع نظم تخطيطية مشخصة، أعني أفكاراً استراتيجية مركزية، تأذن بتوجيه المعطيات القائمة والمشكلات الثائرة والتحديات والمخاطر الكبرى الشاخصة، في دروب آمنة مجدية، قُبالة/أو في خضم الرياح القوية الجديدة التي تعبر هذه الفضاءات وتعمل، بشكل طبيعي أو منهجي منظم، على إعادة تشكيلها أو توجيهها أو دمجها أو إذابتها وامتصاصها؟ وإذا كان المعطى الإسلامي واحداً من المعطيات والفواعل الأساسية في تفاعل عالم العرب والإسلام مع عالم الغرب والحداثة الجديدة، فكيف يتعين أن تتم المقاربة بين هذين العالمين؟ ولماذا تعتور العلاقات بينهما خلال الأزمنة المتطاولة، وبشكل أخص مع مطلع القرن الجديد، «أزمة» تشتد ويراد لها، هنا وهناك، أن تتخذ وضع «التقابل» والصدام المرير؟ وما السبيل إلى عبور أَتون هذه الأزمة؟ وكيف يتأتى لكلا العالمين أن يوجه خياراته وسياساته الخاصة والعامة لإدراك نظام إنساني شامل آمن مشترك بينهما؟

ويتعلق بهذه الأسئلة جميعاً تعلقاً جوهرياً أنه يتعين علينا، مثلما يتعين على جميع البشر الذين يقيمون حياتهم ويوجهونها في سياق جماعة أو أمة أو «مدينة» محددة وفي لجة التيار الشامل المتدافعة أمواجُه ووقائعه الصغيرة والكبيرة، أن نتابع حركة الكون من حولنا وأن نتنبّه على وجه الخصوص إلى القضايا المركزية التي تولدها هذه الحركة وتلقي بها في أعطاف وثنايا وجودنا المباشر في الآن الراهن وفي القابل المنظور، في حدودها النسبية وفي مساراتها القصوى.

والحقيقة أن «النسبية» تلحق بأية محاولة تريد أن تقيم ثبتاً بما يصح أن يلحق بقضايا العصر الجوهرية. فمثل هذه المحاولة لا يتعلق فقط بما يَحْتِم الفضاءُ الكوني العام أخذَه في الحسبان، وإنما يتعلق أيضاً بطبيعة الهموم والمشاكل والأزمات أو التطلعات العميقة لأولئك الذين يترددون في الفضاءات المجتمعية الخاصة التي يتشابك فيها الخاص المحلي والعام الكوني.

وتطال النسبية كذلك الحدود التي يتعين حصر «العصر» فيها فضلاً عن مبدأ التمييز بين الحقب أو «العصور» نفسها. وذلك في كثير من الأحوال رهين بوقائع كبرى أو أحداث جسام تفعل فعلها في واقع الأشياء وفي مسارها. وبوسعنا أن نستحضر لهذا المعنى، لعصرنا الراهن، وقائع انهيار الاتحاد السوفييتي، والغزو العراقي للكويت، وأحداث الحادي عشر من سبتمبر، وولادة الاتحاد الأوروبي وعملته الموحدة (اليورو)، وإعادة الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية، والعرض العربي الشامل للاعتراف بدولة إسرائيل في مقابل الانسحاب من الأراضي الفلسطينية المحتلة في العام ١٩٦٧ وإقامة دولة فلسطينية إلى جانب دولة إسرائيل. ويتعلق القول في العصر المقصود هنا بذلك النمط من الوقائع التي تتداخل فيها أحوال الوجود التاريخي الذاتي بوقائع الوجود الكوني الخارجي المتدفقة إلى ذلك الوجود الملزمة له بالاستجابة لأحكامه طوعاً أو قسراً وبتوجيه مساره وخطوه وفقاً لها، على هذا النحو أو ذاك.

وقضايا العصر التي تشخص في فضائنا العربي العام وفي فضاءاتنا الخاصة ترجع زمنياً، وعلى وجه التقريب، في الإطار الكوني، إلى الحقبة الممتدة من نهاية الحرب الكونية الثانية إلى إعلان اليورو عملة موحَّدة وموحِّدة للاتحاد الأوروبي، وترجع في سياقنا التاريخي الخاص

إلى عهود الاستقلال لتمتد إلى مؤتمر القمة العربي الذي عقد هذا العام في بيروت. وهي تتعلق بثلة من الوقائع المنتشرة في جملة القطاعات أو المجالات الأساسية: المجال الثقافي، والسياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، والأخلاقي، والديني. بعض هذه الوقائع مبتدع مستحدث، وبعضها ممتد في التاريخ وفي التراث مستمر في الفعل وفي التأثير، على نحو أو على آخر.

والقصد قبل كل شيء النظر في مسألة «وعي العصر»، وهو وعي يتعلق بطبيعة ودرجة التأثير الواقع علينا، وبطبيعة ارتكاساتنا واستجابتنا لهذه الوقائع المؤثرة وبدواعي «الاختيار» وتقديم هذه القضية أو تلك على سواها في الفضاء المعطى وفي السياق أو السياقات الخاصة بنا. وليس ذلك من أجل مجرد المعرفة والاطلاع والكشف، وإنما أيضاً من أجل توجيه أفضل لحياتنا الراهنة ولمستقبل مجتمعاتنا، وفق منظور عقلاني نقدي مشخص.

وأنا لا أهوّن من قيمة أو خطر أية قضية من قضايانا الملحة النابتة في كل المجالات في هذا العصر ـ الحرية، الديمقراطية، العدالة، حقوق المواطن والمرأة والإنسان، التعددية الثقافية ـ، فحياتنا ومصيرنا متعلقان بها جميعها على سبيل الترابط الشديد. لكنني أعتقد أن ملكتيْ «الانتباه» و«الخبرة الشخصية» توجهان أيضاً إلى المبادئ أو الأحوال أو الوقائع الجذرية الشاخصة التي تثوي وراء هذه القضايا أو تتقدم عليها أو «تعلو» عليها، ويتحتم اعتبارها ووضعها في البال عند مقاربة القيم والمبادئ والقضايا المشخصة المباشرة التي يحتمها العصر أو تحتمها غائيات الفعل والتحول إلى عالم آخر يلوح لنا أنه أكفأ وأجدى وأبعث على الرضى والقبول.

وأنا أعتقد أن هذه القضايا «المتعالية» أو الشاخصة الأساسية التي

يضعنا العصر قبالتها أو في أتونها ويرتهن بها حاضرنا ومستقبلنا تشتد اشتداداً أكثر عمقاً وامتداداً وخطورة عند الظواهر أو الوقائع والمعطيات التالية:

أولاً: قوة المعرفة

ثانياً: وطأة الانتشار الثقافي الكوني

ثالثاً: الهيمنة الاقتصادية ـ السياسية

رابعاً: الاستجابة الراديكالية

خامساً: المشكل الإسلامي والعجز العربي وتشويه «الصورة».

هذه الوقائع جميعاً تَثْقُل علينا وتحاصرنا حصاراً كاملاً، والعصر يتكثف قبالتنا ويتبدى لنا ويَمْثُل فينا من خلالها. ثمة بكل تأكيد وجوه أخرى لوقائع العصر، قد تكون أكثر دلالة أو أقل دلالة عند آخرين. لكنني أقدم هذه عليها، إذ هي التي، قبل غيرها، تحتل وعيي وتستحوذ على بصري وانتباهي. وأنا أعتقد فضلاً عن ذلك أنها تهمنا جميعاً، في فضائنا الشامل وفي فضاءاتنا الخاصة. أي أن استواءها وسدادها يستقيمان سواء أكنا نقصد «نظاماً عربياً» شاملاً واحداً ينشده الكثيرون منا إن لم نقل جميعنا ولكنه ليس في المتناول على المدى المنظور على الأقل، أم نظماً قطرية أو محلية خاصة؛ سواء أكانت مرجعيتنا «قومية» بالمعنى التقليدي للكلمة، أم كانت ترتد إلى حقائق التفكك والتجزؤ.

وبيّن أن علينا أن ندرك تمام الإدراك أن جملة هذه القضايا هي قضايا مبتدعة يمثل الظفر الحضاري الغربي مبدأ لها مثيراً لغبارها ولمشكلاتها، وأنها أثر من آثار فِعالها وحِراكها. ولأنها قضايا صميمية جوهرية فإن أحد لواحقها الأساسية يتمثل في أن عالمنا أو عوالمنا

الخاصة قد فقد أو فقدت ـ وإلى أمد غير منظور ـ استقلالها الذاتي وقدرتها على أن تقوم بذاتها ولذاتها. ذلك أن أبرز فعال التطور الكوني الراهن يتمثل في الإقرار بمبدأ «الترابط الكوني»، بمعنى أنه لم يعد من الممكن لأحد أن يسير في الطريق دون أن يعترضه أحد. وذلك يعني أن على جميع استراتيجيات الفعل أن توجه عقاربها على نحو لا يوقعها في وضع التصادم الراديكالي الحاد مع عقارب ساعة العصر، وبوجه أخص العصر الحالي.

أقول إذن إن «قوة المعرفة» ـ ويمكن أن أقول: المعرفة القوية ـ هي الواقعة الأولى التي يلقيها إلينا عصرنا الحالي. ولست أبتدع بهذه القضية كشفاً جديداً. فكلنا يعلم أن التحول من المعرفة بما هي تأمل ـ على النهج اليوناني ـ إلى المعرفة بما هي قدرة مع جابر بن حيان وبيكون والغرب الحديث ليس بالأمر الجديد. وكلنا يعلم أن التكنولوجيا الحديثة والمعاصرة هي الثمرة المباشرة العظمى لهذا الفهم. من الضروري أن نستحضر هنا أن المعرفة ليست تكديساً للكشوف العلمية، وإنما هي قبل أي شيء آخر منهج يطال قواعد النظر إلى جملة معطيات العالم: الإنسان والطبيعة والمجتمع والقيم والمبدعات والمصنوعات، وأن للمعرفة آلاتها النقدية والمنهجية الصارمة، وأن طابعها الأداتي أو الذرائعي لا يتعلق اليوم بالوجوه التطبيقية أو التقنية فحسب، وإنما هو يطال أيضاً جملة أنشطة الإنسان والمجتمع والدولة، حتى إذا توافرت «المعرفة العلمية» بذلك كله أمكن التحول للفعل، أي أن المعرفة تصبح «أداة» لـ «سياسة» الإنسان والمجتمع والدولة. وما نسميه بـ «العلوم الإنسانية» وبـ «العلوم الاجتماعية» يتوخى إدراك هذه المقاصد على وجه التحديد. فليس ثمة اليوم من ينشد هذه المعرفة لذاتها، أي للتمتع بسحرها وغرابتها أو كشوفها أو جمالها، وإنما نحن

في الغالب الأعم نطلب ذلك من أجل (الفعل). والعلوم اللغوية نفسها والفنون الأدبية نفسها تهدف في نهاية المطاف إلى التواصل الإنساني أو إلى المتعة، وما يسميه سبينوزا بـ «فرح المعرفة» لا يخرج عن هذه المقاصد أيضاً. وسنكون من السذاجة على قدر عظيم إن نحن صدقنا «الصوفي» في مزاعمه المتعلقة بـ «معرفة» تأملية خالصة نقية من كل علائق جسدية أو حسية أو جمالية ضاربة في شكل من أشكال المتعة!

والمنتجات المعرفية المتداولة اليوم في فضاءاتنا القومية أو الوطنية تبدو بما هي امتداد لمنتجات الحضارة الغربية الظافرة. ومع أن العاملين في مراكز البحوث عندنا ـ وهي قليلة نادرة ـ والأكاديميين العاملين في الجامعات يدركون هذه الحقيقة أو بعض وجوهها، إلا أن الذي يحدث هو «احتقار» الوجه العملي للمعرفة، وما زال كثير منا يعتقد، على طريقة أرسطو، أن المعرفة ينبغي أن تطلب لذاتها لا لأي فائدة تترتب عليها! وجلنا ينفر من الاستشراق والمستشرقين أو على الأقل بعض الوجوه منهما إذ كان وكانوا ينشدون «المعرفة» من أجل «السيطرة»، على ما يلاحظ إدوارد سعيد. من حقنا أن نشجب ذلك لارتباطه الوثيق بالظاهرة الإمبريالية، بيد أن الحال لا يمكن أن تكون على نحو آخر في أفق حضاري تحتم فيه الأوضاع المشخصة توجيه «المعرفة» إلى أن تكون ذات قدرة وفعل وتأثير.

تتجلى قوة المعرفة، اليوم، في شتى الأشكال، وبوجه أخص في القطاع التقني، حيث يتكشف قصورنا وضعفنا وبؤسنا إذ كنا عارين عن إنتاج «المعرفة التقنية»، وقد لا يتهيأ لنا ذلك في المدى المنظور، ومشاركتنا في ذلك لا تتم الآن إلا في إطار الفضاء المنتج لها، أي في ثنايا (الغرب الأوروبي) أو (الغرب الأمريكي). لكن ليس ثمة ما

يحول دون أن نكون منتجين لـ «المعرفة الإنسانية والاجتماعية»، نوجه بحوثنا إلى قضايا الإنسان وقيمه والمجتمع وقيمه والدولة ومبادئها في فضاءاتنا الوطنية فنعالجها وفق مناهج علمية عقلانية ونفيد منها في عملية إعادة تشكيل الإنسان والمجتمع والدولة، فنضفي بذلك على المعرفة «قوة» ليست لها الآن على وجه الحقيقة.

وقد يتعلق بـ «قوة المعرفة» أخيراً أن نقر بأن المعرفة السائدة في مجتمعاتنا اليوم ليست «منزهة معرفياً»، بمعنى أن الأسس التي تقوم عليها تنتمي إلى قواعد مضادة للعلم الصحيح والمعرفة المحكمة. ولا يتسع المقام للشروع في نظر «نقدي» للأصول المعرفية التي تستند إليها معارفنا فضلاً عن قيمة هذه المعارف في حد ذاتها وعن مدى انتشار «الوعي الثقافي» في شتى قطاعاتنا الاجتماعية. لكن تقييمنا لما يحدث في العالم، وأحكامنا على أنفسنا وعلى الأغيار وعلى القيم المخالفة لقيمنا وعلى الوقائع الكبرى التي تنزل بنا وبالآخرين.. ينبئ عن قدر عظيم من الجهالة والجهل وسوء التدبير والإحاطة. وإذا كان ذلك يحتم أمراً ما جوهرياً فهو أننا مدعوون جميعاً في شتى بلداننا ومواطننا إلى تصميم استراتيجيات معرفية محكمة، وإشاعة معارف صحيحة حول كل ما يتصل بحياتنا وحياة العالم، وتوخي مبدأ «القوة» في المعرفة التي نبدعها أو نركّبها، أي مبدأ الفعل المؤثر المقود بجهاز العقل والحكمة.

وتتقاطع «قوة المعرفة» اليوم مع «وطأة الانتشار الثقافي الكوني». فالمعرفة، إن لم تكن هي الثقافة، إلا أنها بكل تأكيد جزء أو وجه من وجوهها. وليس يغيب عن بال أحد أن كل شفة ولسان تخوض منذ سنوات في ما أطلق عليه ظاهرة (العولمة)، وفي آثار هذه العولمة على «الهوية الثقافية» و«الشخصية الثقافية».. وعلى وجه التحديد «الثقافة العربية» وخصوصيتها.

وليس ثمة شك في أن «النظام الثقافي الكوني» الذي تشيعه العولمة بفعل الأدوات الإعلامية الحديثة المتقدمة التي تضع كل واحد منا في قلب العالم بأسره، يمثل ريحاً هجوماً قوية تطرق أبوابنا وتعبر حجرات بيوتنا وتتردد في ثنايا عقولنا وتحرك حساسيتنا الجمالية والعاطفية. ولم يقصر كتابنا وباحثونا وإعلاميونا في وصف الظاهرة وفي رصد آثارها وأشكال تأثيرها وفعلها. وبالطبع غرد لها بعضنا من منطلق ليبرالي جديد وأنكرها بعضنا الآخر من منطلق القيم الدينية أو التراثية أو القومية. بيد أن النظر العقلاني الواقعي يقول لنا بصراحة إننا في إطار معطيات العصر الحالي وفي سياق أوضاعنا السياسية والاقتصادية والثقافية لا نملك إلا أن «نعيش» هذه الواقعة وأن نتقلب بين ظهرانيها، وذلك بغض النظر عن المسوغات التي تساق من باب القبول، أو تلك التي تساق من باب الشجب والرد. على أنه يتحتم أن نتمثل هذا «العيش» تمثلاً واعياً نقدياً. ورأس هذا التمثل أن نعلم أن النظام الثقافي الكوني، المصاحب للعولمة، يستند إلى رؤية ليبرالية جديدة تتقوم بثلة من القيم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية التي تنشرها قوى التواصل والاتصال، ووسائط الإعلام الحديثة عبر الحدود والفضاءات المحلية فيكون من فعلها أن تعيد تشكيل وجودنا الثقافي وهويتنا الخاصة. والحقيقة أن قيم الحرية والديمقراطية والتعددية الثقافية وحقوق الإنسان التي تقوّم النظام الثقافي الكوني، والتي يرى فيها بعضنا خطراً ماحقاً على ثقافتنا وهويتنا وخصوصيتنا، لا تمثل فعلاً هذا الخطر إلا في حدود فهم ما لهذه الهوية الثقافية، وتمثّل ما لهذه القيم. فواقع الأمر أن الثقافة العربية الراهنة ليست ثقافة متجانسة كل التجانس، وإنما هي ذات نظم ثقافية عدة، فثمة النظام الثقافي الديني، والنظام الثقافي الوطني، والنظام الثقافي الليبرالي. والنظام الأول ـ مجسداً في «الرؤية السلفية»

بجملة أشكالها ولكن بدرجات متفاوتة ـ هو الذي يشدد على سمة التعارض مع قيم الثقافة الكونية، أما النظامان الآخران فلا يذهبان هذا المذهب، إذ هما يتوجهان إلى قبول مشروط لوجوه النظام الثقافي الكوني. فممثلو «الإسلام الحضاري» والقوميون العرب من المسلمين والمسيحيين، والاشتراكيون الإنسانيون والقطاع الأوسع من العلمانيين والليبراليين ـ لا يترددون في قبول المبادئ الأساسية للثقافة الكونية، بشرط أن ترد إلى حدود هنا وحدود هناك. وفي هذا السياق يسود الاعتقاد بأن ما تفتقر إليه الفضاءات العربية جميعاً هو على وجه التحديد هذه القيم التي تزعم الثقافة الكونية أنها وحدها الداعية إليها. والحقيقة أن الخلاف الأبرز بين الفضاء الليبرالي الجديد العولمي وبين الفضاء العربي في جملة تجلياته يدور حول مسألتي الحرية والنفعية. فهذان المبدآن اللذان يسودان فلسفة الثقافة الكونية هما اللذان في صورتهما الفجة الغالية ـ أعني المتطرفة ـ يبدوان ثقيلي الوطأة في السياقات العربية على وجه العموم. بيد أنه لا يتعذر إعادة توجيههما بحيث يدقق تدقيقاً خاصاً في معنى الحرية وبحيث تحول النفعية من دلالتها «الفردانية» إلى دلالة اجتماعية يمكن أن يدل عليها مصطلح «المصلحة». أي أن نتحول من الفردانية النفعية إلى المجتمعية المصلحية. ويمكن أيضاً أن نخضع مفهوم الديمقراطية ـ وهو أحد أبرز القيم التي ينسبها النظام الثقافي الكوني لنفسه ـ أيضاً إلى توجيه مماثل بحيث يؤخذ بالديمقراطية «الجمَاعَتِيّة» الموافقة لاحتياجات المجتمعات العربية بدلاً من الديمقراطية الليبرالية الموافقة لمتطلبات الرأسمالية الجديدة في الغرب الأمريكي على وجه العموم. ومثل هذا التحول المطلوب قد اتجه إليه فريق واسع من مفكري الغرب الليبرالي نفسه.

ليس ثمة شك في أن للنظام الثقافي الكوني وطأته حين تستقر

مظاهره في فضاءاتنا الاجتماعية والثقافية. وهو حين يوجه توجيهاً سياسياً حضارياً يمكن أن يطال القواعد والجذور. ويكفي أن نستحضر في هذا السياق ما تقصد إليه محطات الإذاعة والتلفزة «الموجهة»ـ العربية وغير العربية ـ التي تحترف الانصراف إلى المقطع الشبابي من مجتمعاتنا فلا تبث له على مدار الساعات الأربع والعشرين إلا منتجات «الغريزة» المدمرة لقواعد «العقل» والعلم والمعرفة والقيم الجمالية والأخلاقية الرفيعة. والحقيقة أن لهذا النظام الثقافي الكوني نفسه وطأته أيضاً في الفضاءات التي يصدر عنها. ولا يجهل أحد أن قيمتي الديمقراطية والعدالة تعانيان أشد العناء من شطط النزوع الليبرالي الجديد في هذا النظام، وذلك مبدأ لوضع هذا النظام موضع المراجعة والنقد والشك أيضاً. كما أن علينا ألا نغفل عن أن المسيحية ذات امتداد عميق وأثر فاعل في الفضاءات الغربية، وهي، مثلها في ذلك مثل الكثيرين منا، لا تسلم للنظام الثقافي الكوني بكافة قيمه ولا تنصره ظالماً أو مظلوماً، إذ هي تتحدى الفردانية النفعية التي تقوّم هذا النظام وتنهض في وجهه وتقاومه وتصارعه بدرجات متفاوتة من الجدوى والنجوع والنجاح. فإذا كان النظام الثقافي المسيحي وثلة من النظم الثقافية والاجتماعية الغربية تقابل العولمة وتناهضها ولا تخشاها، فلماذا لا تفعل النظم الثقافية العربية ـ ولا أستثني نظاماً دينياً متفتحاً أو مستنيراً ـ الفعل نفسه، فتحدد قيمها العليا وتنخرط في جدل حيّ وتفاعل حقيقي مع قيم النظام الكوني لتخلص لها بعد ذلك الصيغ السديدة الفعالة المجدية لهذه القيم التي تشكل في نهاية المطاف روح النظام الثقافي العربي أو الوطني الضامن لهوية ثقافية قوية جديرة بالحياة عصية على الانهيار؟ والحقيقة هي أنه لا مسوغ للخوف من وطأة النظام الثقافي الكوني إذا كانت مبادئ الثقافة الوطنية واضحة المعالم متجانسة راسخة القواعد رفيعة المقاصد عصية على الاختراق.

ولا نحتاج إلى حدة في الإبصار وعمق في الإدراك لنتبين أن العصر الذي نحياه عصر تحكمه الهيمنة الاقتصادية ـ السياسية الداهمة المنتشرة من مركز طارد هو المركز الغربي، وأعني على وجه التحديد «الغرب الأمريكي»، وهو غرب يفارق «الغرب الأوروبي» في أمور عديدة. ومع أن الدولة ـ أي السياسيّ ـ أدنى منزلة ومكانة من الاقتصادي في النظام الاقتصادي الليبرالي الجديد، نظام العولمة، إلا أن «اقتصاد السوق الحر» قد فرض نفسه على الدولة وجعلها طيّعة لمقاصده ونفعيته وفردانيته، حتى لقد باتت الدولة حارساً قانونياً لشطط الحرية والنفعية وتجاوزات السوق. ولقد أدركت الهيمنة الاقتصادية ـ السياسية كل أطراف العالم، واتسعت الهوة بين عالم الوفرة والاقتصاد الموسر وبين عالم العوز والمديونية. ولأن المعوز يحتاج إلى الموسر، ولأن «قوة» الموسر تتعاظم بيسره وتنزع إلى الهيمنة السياسية فقد باتت العوالم المعوزة رهينة السيطرة والهيمنة السياسية. وذلك هو حال جملة الأقطار العربية عند نهايات القرن الماضي ومطالع القرن الحالي. وإعادة غزو الآلة العسكرية الإسرائيلية لكامل الأراضي الفلسطينية والتنكيل بأهلها، وما صاحب ذلك من عجز عربي ليس إلا مثلاً حياً لخطر القوة الاقتصادية ـ السياسية ومشتقاتها العسكرية الساحقة. ولا يتسع المقام هنا لأكثر من التنبيه على أنه لا بد من أن يكون من الجميع على بال أن دعاوى المثل والقيم العليا المرتبطة بالحداثة والديموقراطية والحرية والمجتمع المدني وحقوق الإنسان وما اشتق من ذلك أو قاربه، لن تجدي نفعاً حقيقياً إن لم تقترن بها قوة اقتصادية نافذة وكفاية مادية وتقنية عالية. فالقوة الاقتصادية والغنى وقدر ضروري من اليسر والرفاهية هي شروط لا غنى عنها لتفتّح القيم السياسية والأخلاقية والاجتماعية والإنسانية العليا. ويتعين على «الاستراتيجيين» في الفضاءات العربية أن يجعلوا الرابطة بين الطرفين جوهرية لا انفصام فيها.

ويرتبط بهذه القضايا الكبرى التي ألقى بنا العصر في أتونها هذه الظاهرة العميقة التي جعلتها واحدة من أبرز قضايا العصر، وهي ما أسميته بالاستجابة الراديكالية. ومنها أو بسببها اشتقت الظاهرة التي أطلق عليها ظاهرة «الإرهاب».

الرد الراديكالي الذي شهدته وما زالت تشهد وجهاً منه بعض المواطن العربية في العقود الثلاثة الأخيرة، والذي كانت أحداث الحادي عشر من سبتمبر من العام الحالي استجابة من استجاباته، هو ثمرة عدد من وقائع العصر العميقة، عصر التوسع المعرفي والتقني والهيمنة الاقتصادية والسياسية. إن القوة المادية التي ولدها التقدم المعرفي الهائل في الغرب، والانتشار «العنيف» لمنتجات العولمة وأذرعها الإعلامية الوحشية، وضمور الوعي بقيمة الحرية للآخرين وبغياب الديمقراطية الحقيقة الشاملة، واحتقار العدالة في كثير من أجزاء العالم، واضطراب القيم الأخلاقية وفوضاها، والهيمنة الاقتصادية الشرسة وتعاظم الفاقة والمديونية، وسيادة النظم الاستبدادية، وامتهان كرامة المواطن وحقوقه الإنسانية، والإحباط واليأس بسبب ما يكتنف الأوضاع الإنسانية والوجودية والقومية.. كل ذلك، قبل غيره، كان وراء الرد العنيف الذي تمثل في ما أسميه بالاستجابة الراديكالية. الراديكالية المتجسدة في العنف هي إحدى قضايا العصر الرئيسة وهي نتيجة من نتائج الخلل في العصر نفسه. وهذا ما تأبى الفلسفة البرجماتية الأميركية الإقرار به أو النظر إليه. وهو الأمر الذي يتجاهله الأصوليون الغربيون ليشيروا بأصابعهم إلى آيات الجهاد والقتال في القرآن الكريم ينتزعونها من سياقها الخاص ويحملونها جريرة الظاهرة. إن البحث عن الأسباب في الفلسفة البرجماتية أمر لا قيمة له، إذ إن الأهمية القصوى تكمن في الفعل نفسه لا في أسبابه ومسوغاته. أما الشطط في أحوال الوجود والعنف

الثاوي في الطبيعة القاسية لنظم «القوة» فأمور لا يُلتفت إليها. بيد أن العدالة تقضي في جميع الأحوال أن نسأل هذا السؤال: ما الذي ينتج الفرد الراديكالي؟ أو لماذا يكون إنسان ما راديكالياً عنيفاً؟ إذ لا يكفي أن يقال إن الفعل الراديكالي العنيف هو في ذاته «خطيئة» بالمعنى الديني أو الأخلاقي، أو «جريمة» بالمعنى القانوني... خطيئة أوجريمة ينبغي استئصالها فحسب.. وإنما يتحتم أيضاً أن نتبين أسباب هذا الفعل ونجتث هذه الأسباب من الجذور. وعلى سبيل المثال ـ وهذه القضية ليست بنت اليوم إذ هي مسألة قد نيف عمرها على نصف قرن ـ لا يصح وصف فعل المقاومة العنيف، في الحالة الفلسطينية الإسرائيلية بالفعل الراديكالي «الإرهابي» دون تحديد معنى سديد للإرهاب ودون السؤال عن الأسباب والشروط المشخصة التي تدعو إليه، أو دون ملاحظة أنه رد على وضع ذي طبيعة عنيفة إرهابية حقيقية. إننا نعلم حق العلم أن الطبيعة الإنسانية لا تخلو من الأصول العدوانية وأن الصراع هو ديدنها. لكننا نعلم أيضاً أن فلسفات الحكمة والديانات السماوية والقوانين والنظم والدولة نفسها جاءت جميعاً لتحاصر هذه الطبيعة وتردها إلى حدود العدل والسلم. لكن علينا أن نعي أن نوازع الغلبة والطغيان والعنف ستظل تراود هذه الطبيعة عن نفسها، وأن قبولنا بأوضاع وجودية عنيفة قاسية مجافية للحق والعدل أو تشجيعنا لاستمرار هذه الأوضاع سيخلق المسوغات العقلانية للفعل الراديكالي العنيف. واليوم، في هذا العصر، لا نملك إلا أن نقرر بأن نزوع مراكز «المعرفة القوية»، والنظم الثقافية الكونية الضاربة، واحتقار قيم الحرية والعدالة والديمقراطية وحقوق الشعوب.. أقول لا نملك إلا أن نقرر بأن نزوع هذه جميعاً إلى التجذر والاستشراء هو المنبع الجوهري والأصل الجذري للاستجابة الراديكالية المادية العنيفة.

وكذلك ـ وأخيراً مما يتعلق بهذا القول ـ يتحتم علينا أن نعتبر ظاهرة «الإسلام السياسي» والتقابل العنيف بين الحركات الإسلامية المتصلبة وبين النظم الاجتماعية والسياسية السائدة في العالم العربي والإسلامي من جهة، وبين هذه الحركات وبين (الغرب) من جهة ثانية، إحدى القضايا الكبرى التي أفرزها العصر وألحقها الغرب السياسي والعسكري بظاهرة العنف أولاً ثم الإرهاب من بعد ذلك. لقد قيل في هذه المسألة القول الكثير، وتبدو حدودها الآن ظاهرة إلى حد كبير. وإذا كان المقام هنا لا يتسع للخوض المفصل فيها فإن الذي لا بد من التشديد عليه، على الأقل، هو تأكيد القول إن الضغط الخارجي والداخلي الذي مورس في هذا العصر على شروط الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في المجتمعات العربية المعاصرة يكمن وراء هذا المشكل، وأن التشويه الذي لحق بالصورة العربية والإسلامية يتطلب النظر والمعالجة والإصلاح، بالعقل والعلم والفعل لا بالقول والغريزة والغوغائية، وأنه ليس من الغلو أن أزعم أن النظر المدقق في وطأة هذه الأحوال والقضايا يفضي إلى الاعتقاد المر بأننا حقاً «تحت الحصار» وبأن القصد المباشر ينبغي أن يتحدد في وعي وجوه الحصار الذي يفرضه (العصر)، ثم في إنفاذ الفعل المجدي الذي يأذن برفع الطوق وتجاوزه.



تُدفع البحوث والمقالات التأسيسية والحوارات التي يضمها هذا الكتاب إلى دائرة الضوء في جو «الأزمة»، الأزمة التي ولدتها أحداث اليوم الحادي عشر من شهر سبتمبر من العام ٢٠٠١. وقد وضعت النصوص الثلاثة الأولى منها في الفضاء المكفهر للحدث ومتعلقاته وتوابعه. ويمكن أن يكون الأول منها ظهيراً لـ «المدخل» وتمهيداً لواقع

الحال وللكتاب بجملته، على تفاوت في طريقة النظر وزاوية البحث، وعلى تضافر في الوجوه المتنوعة والدلالات العميقة والغائيات النهائية للقضايا والمسائل التي وقع الاختيار عليها لتستقر بين دفتي الكتاب.

إن البحوث والمقالات والحوارات التي يضمها هذا الكتاب لا تزعم أبداً تقديم استجابة كاملة لهواجس العصر الضاغطة ومتطلباتها، فذلك من باب النهوض بما لا يطاق. فالمطلب عسير وتضافر الجهود في شأنه أمر لا ريب فيه. والحقيقة أن ثلة مرموقة من المفكرين العرب قد جعلت هذه الهواجس، وما تزال، في المركز من وعيها واهتمامها ومسوغ وجودها وغائيتها النظرية وفعلها العملي المشخص. وهذه المباحث والأقوال هي في نهاية التحليل وجه من وجوه الغائية المعرفية والتنويرية والعملية، ينضاف إلى تلك الأعمال ويوجه النظر والتفكر والتأمل إلى ما قد لا يكون هؤلاء المفكرون والباحثون قد وقفوا عنده أو عرضوا له أو امتازوا به. والتنبيه على أهمية وخطورة هذا الضرب من الأعمال ليس مما يحتاج إلى «تبرير» أو «تسويغ». كما أن المثابرة على التقدم في إنفاذه في شتى قطاعاته البسيطة والمعقدة، اليوم وغداً وبعد غد، يظل آمِراً حيوياً لا خلاص منه ولا فرار.

وتتردد وجوه هذا «القول» بين قضايا ومباحث تقع «في المركز» من حياتنا الثقافية والعلمية والفكرية المعاصرة، وبين «حوارات» تنتمي إلى العقد نفسه الذي تم أثناءه إطلاق هذه الوجوه من القول. وأنا أعني حدود العام ١٩٩٠ والعام الأول من القرن الجديد. وسيلاحظ القارئ أن «الهاجس التراثي» لا يحتل مكانة خاصة في هذه المباحث برغم امتداد بعض وجوهه ومتعلقاته في بعض ثناياها وأطرافها. وذلك يظل أمراً طبيعياً. فإن كثيراً من وجوه الماضي ما يزال يتقلب في الحاضر ويطلب لنفسه مكاناً فيه، والحاضر يحاوره بشكل أو بآخر.

بيد أن صفة «الحالية» أو «الراهنية» ـ ولا أقول «المعاصرة» ـ هي التي تسم جملة «الخطاب» وجملة القضايا والحوارات التي تضمها هذه «الأقوال».

وإذا كنت قد اخترت عنواناً لها **رياح العصر** فذلك لأن «أحكام العصر وهواجسه» تَمَثُل وتشخص في جميع هذه القضايا وفي أغلبية «الحوارات» التي استجبت لها خلال الفترة التي ألمعت إليها، على سبيل الفاعل أو المؤثر أو الباعث المباشر، أو على سبيل «العامل» الذي يتحتم أن يكون في البال عند مباشرة النظر في أية قضية من قضايانا الفكرية أو الوطنية أو القومية. والقضايا التي تحملها «رياح العصر» عديدة متباينة، وهي في جملتها قادمة من (الغرب) بتشكلاته المتباينة وبفضاءيه المركزيين: (الغرب الأوروبي) و(الغرب الأمريكي)، وهما غربان لا غرب واحد. وهذا الوجه من المصطلح لا يحتل في مباحث هذا الكتاب أي موقع خاص. أما الذي انعقدت عليه هذه المباحث فيتعلق بثلة من الوقائع المستحدثة الصلبة ومن القيم والمبادئ «العتيقة المحدثة»، ومن الظواهر المبتدعة التي جعلتها رياح العصر قضايا خطيرة مشتركة بين الفضاءات الغربية من جهة وبين الفضاءات العربية والإسلامية من جهة أخرى، فبات النظر فيها ومراجعتها وتدبرها أمراً لازماً: الثقافة الكونية والثقافات المحلية، الهوية الثقافية، الديمقراطية، الشورى، العدالة، التعددية والاختلاف، «الإسلام السياسي»، المرأة.. وقضايا مركزية أو «مشتقة» أخرى.

ولقد ترددت كثيراً قبل أن أجمع بين البحوث والمقالات التأسيسية من جهة وبين «المسائل الحوارية» أو «الحوارات» من جهة أخرى. إذ تنتمي تلك إلى نمط من «الخطاب» العقلاني المنظم الذي

ينشد غائية ثابتة محددة، بينما تنتمي هذه إلى «مناسبات» وظروف عارضة أو إلى اعتبارات تتعلق بشخوص ودواعي من يبادرون إلى إنفاذها. لكن قدراً من التأمل قادني إلى توهم الاعتقاد بأن الجمع بين الأمرين بين دفتي الكتاب نفسه يمكن أن يكون ذا فائدة حقيقية. وذلك إذا ما قدّرنا أن هذه الحوارات يمكن أن تجيب عن أسئلة لم تسمح منهجية البحوث والمقالات بطرحها والإجابة عنها، أو أنها يمكن أن تكون أقوالاً «كاشفة» أو «شارحة» لعناصر أو قضايا أو مسائل سيقت في تلك البحوث والمقالات على نحو يتطلب قدراً آخر من الإبانة، أو أنها تعرض لمسائل أو تلقي أضواء على أحداث ذات دلالة نجمت خلال الحقبة نفسها التي تم فيها توليد معاني هذه الحوارات أو إنتاج هذه المباحث. فقاد هذا التقدير إلى أن أجعل هذه الحوارات بمثابة ضميمة لقضايا الكتاب.

وقد نَظَمتُ البحوث والمقالات التأسيسية والحوارات وفق نجومها الزمني، جاعلاً أولها ما ظهر في مطلع هذا العام ٢٠٠٢، مرتداً إلى الوراء زمناً إلى آخرها، أو أبعدها، الذي يقع في حدود العام ١٩٩٠، وهو عام يحتل في ذاكرتنا العربية موقعاً مظلماً نكداً، إذ كان مبدأ لانهيار عربي مستحدث وإيذاناً بحقبة جديدة من التفكك والتداعي والضعف طالت الفضاءات العربية بجملتها وألقت عليها مزيداً من لبوس الشك والريبة ومن ضمور الثقة والتقدير للذات والعجز عن الوقوف بقوة قبالة رياح العصر العاصفة.

في ضوء هذه الأجواء التي تسودها «الشدة»، والنسبية والقلق، وتداعي «التقدير للذات»، وتقلقل اليقين، وتعاظم فِعال «الغائية الكونية»، وفُضوحة العجز العربي والإسلامي، ينبغي قراءة القسم الأعظم من فصول هذا الكتاب. فإذا لاح لقارئ تفاوت أو بعض

التفاوت في النظر إلى مسألة بعينها، بين وضعها في مكان ما وبين وضعها في مكان آخر، فذلك مرده إلى طبيعة هذه الأجواء، أو إلى خلل في التقدير أو تقصير في حدة الإدراك من جانبي، أو إلى داع آخر لا أتبينه بوضوح.

وخالص القصد أن تحمل هذه «الأقوال» للناظر فيها ما يحفزه على رجع التأمل فيها واختبار الفائدة والجدوى منها، وتوجيه نظره وفعله في طرق سديدة أو أكثر سداداً.

والله الموفق، في الأول وفي الآخر.

١١ أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٢

فهمي جدعان

القســم الأول

قضايا في المركز

هواجـس الأزمـة
وأحكـام الفِعْـل(*)

(*) نشرت في مجلة العربي ـ ملف: الإسلام والغرب ـ بعنوان: بحثاً عن الإسلام الحضاري، العدد ٥١٩ ـ ذو القعدة ١٤٢٢هـ ـ فبراير ٢٠٠٢م.

لم يعد البحث، اليوم، في مبدأ التقاء العرب والإسلام بالغرب أمراً ملحاً. ولم يعد من الضروري التوسع في عرض الفهوم المتضاربة والتحليلات المعلّلة للأسباب التي جعلت من داعي «التقابل» أو الصراع فرضية شارحة للعلاقات المتردية على نحو متعاظم بين الطرفين، وهل يرجع ذلك إلى ذاكرة تاريخية تحمل إرثاً صدامياً نكداً، أم إلى التناظر الديني الإسلامي ـ المسيحي، أم إلى دافع الهيمنة السياسية والاقتصادية للرأسمالية الظافرة ومشتقاتها، أم إلى غياب العدالة في الحسابات الدولية، أم إلى «مؤامرة» تنظم خيوطها لتدمير العالم الإسلامي، لخوف طاغ من قوة «إسلام سياسي» راديكالي صاعد، أم إلى توطين دولة إسرائيل في بقعة عزيزة من أرض العرب والإسلام، أم إلى نزعة المسلمين «الاستعلائية» وجنوحهم إلى التحدي والتحقير ودعوى امتلاك «البديل الحتمي» للحضارة الغربية ونعتهم لهذه الحضارة وقيمها «الديمقراطية» و«الإنسانية» بالقيم المرذولة الضالة المتخلفة الفاسدة، أم إلى مجرد «حسد وغيرة» بإزاء رفاهية الغرب وتقدمه وانتظام أحواله.. أم إلى هذا كله جملة وتفصيلاً؟ فقد فعل الحدث المذهل الذي نجم يوم الحادي عشر من شهر سبتمبر من العام ٢٠٠١ فعله، وتمثل قطاع واسع من الوعي الغربي الحدث بما هو

مظهر لصراع حضاري بين الغرب وبين الإسلام، مصدقاً الدعوى التي ابتدعها برنارد لويس وشهر بها آخرون، حتى بلغت شدة الحال في المخيال الغربي مداها الأقصى في ذهاب بعض «المحرضين» إلى حدود التصريح بأن «الإرهاب الإسلامي» يمد جذوره في النص القرآني نفسه.

وبرغم ما عبر عنه قادة الغرب السياسيون وحكماؤه من أن «أولى حروب القرن» ليست حرباً على الإسلام والمسلمين وأن المسألة ليست مسألة «صراع حضاري» بين الغرب وبين الإسلام، فإن وعياً «شقياً» ينتشر هنا وهناك ويصور الأمر على أنه كذلك، وهو في حقيقة الأمر يريده كذلك. وتفعل أجهزة التحريض «الإعلامية» فعلها المرعب في هذا الشأن. وثمرة ذلك كله أزمة عميقة مربكة تجسدت، هنا وهناك، في فقدان الثقة وفي الخوف والحذر والتربص والكراهية. وهي جميعاً هواجس مدمرة. وإذا لم تتوجه الأنظار والبصائر والأفعال إلى تبديدها وإلى إقصاء الدواعي التي تبعث عليها، على نحو عقلاني حكيم سديد، فإن وعود المستقبل ستكون بائسة بكل تأكيد.

ذلك مطلب أقصى لحسن توجيه المستقبل، وبه أعني رد الأمور إلى نصابها وإنفاذ سياسات عملية تجعل العلاقات الآمنة لا إغراءات المجابهة والاقتلاع هي الآمرة الحاكمة.

بيد أن هذا المطلب يَحتِم مراجعة مطلب آخر هو مطلب أول، ألا وهو رؤية الأمور على حقيقتها وتبين الحدود الواقعية للعلاقات بين الفضاءات المتقابلة أو المتداخلة.

والحقيقة أن واقع الأمور يوجه على نحو لا ريب فيه إلى الاعتقاد بأن قوة (القيمة) وقوة (الغايات) هما القوتان اللتان تحكمان العلاقة بين العرب والإسلام وبين الغرب، وأن الظفر الحاسم الذي

أحرزه الغرب غداة عصر النهضة ـ إذ حول طبيعة غائية المعرفة فوضعها في «القوة والسيطرة على الطبيعة» بعد أن كانت معرفة «تأملية» مجردة من المنفعة، على طريقة فلاسفة الإغريق ـ هو الذي وجه الأمور إلى ما أفضت إليه في القرن العشرين ومطالع القرن الحادي والعشرين. وهذان الوجهان من الظاهرة، أعني قوة (القيمة) وقوة (الغايات) هما اللذان حملتهما رياح الغرب الحديث إلى العالم كله.

و(القيمة) المقصودة هنا هي على وجه التحديد «الحرية» بتجلياتها الأساسية: السياسية والفكرية والاعتقادية والاقتصادية. ومنها اشتقت أو بها تعلقت قيم العقلانية والموضوعية والمساواة والعدالة والديمقراطية والمنفعة والرفاهية.. وحقوق الإنسان. وهي القيم التي تمثل اليوم ماهية الثقافة الغربية وروحها، وتدعيها لنفسها ظاهرة «العولمة»، التي هي كما يصرح (جيدنز) ثمرة من ثمرات الحداثة.

بيد أن «ثقافة القيمة» المتمثلة في ثلة المعاني الكبرى التي تقوم عليها حضارة الغرب المعاصر وثقافته ليست هي وحدها التي تحملها رياح الغرب الجديدة لجملة العوامل البشرية المنتشرة على وجه الكوكب الأرضي في مطالع هذا القرن. فثمة بكل تأكيد وجه آخر لحضارة الغرب المعاصر، هو الوجه المتمثل في «غايات» كونية ذات طابع نفعي خالص مشتق من الفلسفة الأداتية الفردانية التي تستند إليها طبيعة هذه الحضارة. والنفعية الفردانية سمة جوهرية للظاهرة الرأسمالية وما بعد الرأسمالية نفسها. وهي ذات طبيعة وغائية محددة: المنافسة والمنفعة. وهذان مبدآن لا يستقيمان إلا بفاعل الصراع ـ الآمن أو غير الآمن ـ والظفر المنشود فيهما يفضي إلى نتيجة قاطعة هي طلب الانتشار القسري والهيمنة، الهيمنة الاقتصادية والهيمنة السياسية، إذ هما قرينان لا يفترقان مثلما أن السياسي لا ينفصل أبداً عن الاقتصادي.

كيف تتمثل الفضاءات العربية والإسلامية هذين المظهرين للقوة؟ وما هي طبيعة «التقابل» الشاخص الآن؟ وما أنجع الطرق وأجداها من أجل إدراك فضاء إنساني آمن هنا وهناك، وعلى وجه أخص من أجل إعادة بناء الثقة وتبديد الخوف؟

لا يخفى على أحد أن عالم العرب والإسلام قد شهد منذ مطالع القرن التاسع عشر حركة تنويرية بلغت ذراها في أواسط القرن العشرين. ولا يخفى على أحد كذلك أن الحداثة الغربية قد وجهت على نحو بالغ العمق الثقافة العربية والإسلامية خلال هذه الفترة المتطاولة، وأن جهد التركيب المضني بين الحداثة من جهة وبين التراث والتقليد من جهة ثانية كان هو الهاجس الأساسي للعصر العربي «الليبرالي». ولعل أحد آثار الحداثة في فكر النهضة ما بدا لأهله من أن قيم الحداثة ليست غريبة عن التراث العربي الإسلامي، إذ قوبلت جملة هذه القيم بما يقابلها من المصطلحات العربية الثاوية أو البارزة في التراث: الحرية، والمساواة، والعدالة، والأخوة والكرامة الإنسانية ـ وذلك حين كانت الإحالة تتم إلى قيم الحداثة المتمثلة في مبادئ الثورة الفرنسية ـ أو الشورى والمصلحة حين كانت الإحالة تتم إلى مفاهيم الديمقراطية والخير العام ودولة الرعاية. وقد يسر التوافر «اللغوي» لقيم الحداثة في المصطلح العربي والإسلامي، فضلاً عن الدلالات الظاهرية لهذه القيم، السبيل إلى قبولها وانتشارها في الفضاءات العربية والإسلامية. ولم يتم التخلي عن هذا الاتجاه، المتناغم مع اتجاه الحداثة، إلا غداة نجوم الحركة السلفية السياسية المعاصرة في العقد الثالث من القرن العشرين، حيث تفاوت الموقف منه في أوساط هذه الحركة بين النظر المشروط والنقدي وبين الرفض المتعالي أو «الاستعلائي».

والغالب الأعم أن هذه القيم، قيم الحداثة، هي ذات أصول أو «شبه أصول» في التراث الإسلامي، وأن بعض قطاعات الثقافة العربية والإسلامية يحفل بها. بيد أن جميع القرائن النظرية والعملية تشير إلى أن هذه القيم لا تحمل دوماً الدلالات نفسها التي تحملها في الثقافة الغربية. ومن شأن بعض الدلالات التي يحملها بعض هذه القيم في الفضاء الغربي أن يعاظم من سوء التفاهم والفهم بين عالم العرب والإسلام وبين عالم الغرب. وفي الحالات التي تتطابق فيها المعاني تخضع هذه القيم في الآفاق والفضاءات العربية والإسلامية لعملية «تحديد» أو «تقييد» أو «محاصرة» لحدودها. ويتعلق هذا الأمر على وجه الخصوص بكبرى قيم الحداثة الغربية، قيمة الحرية. ومع ذلك فلا بد من القول إن شيئاً من «التقييد» يحدث أيضاً في الفضاءات الغربية نفسها، إذ لا يطلق جميع مفكري الغرب وفلاسفته قيم الحرية أو الديمقراطية أو العدالة بالمعاني نفسها أو بالحدود نفسها، والمسيحية القارة في أعماق الغرب لا تأذن دوماً لهذه القيم بأن تذهب بعيداً وشططاً في معانيها. غير أننا نستطيع مع ذلك، إذا ما وجهنا بصرنا وجهة الفضاءات العربية والإسلامية المستحدثة، أن نشهد على وجه العموم تقارباً فعلياً بين تمثلات القيم فيها وبين تمثلاتها في الفضاء العام والمتنوع للحضارة الغربية. وثمة لديها تشوف لهذه القيم وإقرار بها، بما هي حقائق شرعية ثابتة أو بما هي مطالب إنسانية طبيعية. ويظل التمثل «الديني» في الصيغة التي تجسدها الحركات الدينية - السياسية السلفية والمتصلبة هو التمثل الذي ينأى بنفسه صراحة عن هذه القيم ويناصبها عداء متفاوت المعاني والأبعاد، إذ هو لا يجد أي وجه للمقاربة الإيجابية بين فضاءي القيم، ولا يتبين بين العالمين إلا وجوه التضاد والتناقض وأسباب الافتراق والتباعد، بحيث يمكن اختزال رؤيته للمسألة في الاعتقاد بأن «المعنى هنا» يفارق تمام المفارقة

«المعنى هناك»، وأن لا مكان لالتقاء الطرفين على الإطلاق.

ويتعلق بهذا الوجه أن علينا أن نقر بأنه إذا كانت إحدى نتائج الحداثة الغربية إفراز ظاهرة العولمة على الصعيد الكوني، فإن أحدى نتائج الحداثة في الفضاءات العربية والإسلامية ابتداع ظاهرة «الإسلام السياسي» الراديكالي وإنفاذ عملية قسمة جوهرية في جسم «الدين الإسلامي» تم فيها فرز إسلامين اثنين - إن لم نتكلم مع الوزير الفرنسي جان بيير شوفينمان على «إسلامات» عدة - إسلامين صارخي الهوية والمعالم والغائيات: أسمي الأول منهما «الإسلام التاريخي الحضاري» والثاني منهما «الإسلام المتعالي». الأول يتعلق بجملة من المبادئ الاعتقادية والقيم الاجتماعية والثقافية والإنسانية التي تنشد الخير الأرضي والأخروي للفرد والمجتمع والإنسانية في إطار من الحرية والعدالة والكرامة والمساواة والسلم والتفاهم والأمن، وأتباعه هم الأغلبية الساحقة من أهل الإسلام. والثاني يتعلق برؤية متعالية للإسلام - وبعضهم يقول: استعلائية - الأصل فيها أن الإيمان العملي يفرض القسمة «الخارجية» القديمة للدار البشرية، إلى «(دار إسلام) وأمان و(دار كفر) وحرب، وأن العلاقة بينهما هي علاقة صدامية. أما «القيم المدنية» المشتركة بين الإسلام وبين الحداثة الغربية وحضارتها، فإن أتباع هذه الرؤية لا يأبهون بها، ويعتبرون أنها فرع مُلتَوٍ للمسألة لا أصل لها. وبكل تأكيد فإن هؤلاء، وهم يمثلون الحركات الدينية - السياسية المتصلبة، أقلية لا ترى فيها المجتمعات العربية والإسلامية ومؤسساتها الدينية والمدنية والسياسية خصيصة «تمثيلية» لعالم العرب والإسلام.

ويخلص مما مر أن ثلة القيم والمعاني التي تقبل بها القطاعات التمثيلية الأكثرية في الفضاء العربي الإسلامي: كالحرية، والعقلانية،

والعدالة، والديمقراطية والخير العام... يمكن أن تقلص المسافة بين هذا الفضاء وبين فضاء الحداثة. وهذا لا يعني أبداً أن الفكر العربي والإسلامي مطالب بالاستسلام للمعاني والتحديدات نفسها التي تحملها هذه القيم في تلك الآفاق ـ فذلك كما قلت غير متوافر أصلاً فيها هي نفسها ـ وإنما يعني أن الابتعاد عن الأطراف القصيّة في كلا الفضاءين يأذن بإدراك «منطقة تفاهم» بين هذين الفضائين تصبح القيم المؤسسة والمحركة لكل منهما أكثر تقارباً وانسجاماً وتواصلاً، وأن أسباب التفاهم ودواعي الحوار وآليات التواصل تصبح، وفقاً لهذا الفهم، حقيقية واقعية واعدة. وههنا يمكن القول أن القوى الثقافية التي تنتسب إلى «الإسلام الحضاري»، والفكر القومي، والتيارات المجتمعية الإنسانية، والعلمانية المعتدلة، والليبرالية الاجتماعية ـ تستطيع أن تكوّن موقفاً عاماً مشتركاً في أمر عدد من القيم الأساسية، وأن تنهض بمهمة إشاعة هذه القيم والدفاع عنها، وأن تقدم، بها، «صورة» أخرى لعالم العرب والإسلام تحرره مما علق به من صور وأشكال منفرة وتنأى به عن طريق القطيعة الجذرية مع عالم الحداثة وتجنبه أسباب المجابهة والمقاتلة والصدام المدمر، وتسهم في تشكيل عامل آمن محلياً وكونياً.

نوهت في مطلع هذا القول بأن ريح الغرب الهَجُوم لا تحمل إلى الفضاءات العربية والإسلامية «ثقافة القيمة» فحسب، وإنما هي تحمل إليها، وبخاصة في هذه العقود الأخيرة، «غايات» الحداثة الجديدة، وهي مرتبطة بتحرير التجارة وبالتوسع الرأسمالي العالي، وباقتصاد السوق الحر. ومن مشتقاتها القوة التقنية والعسكرية. وليس يغيب عن البال أن الحركة الاستعمارية «الكلاسيكية» والبحث عن الثروات في «الشرق» وإخضاع البلدان الشرقية لسيطرة الغرب

«الحديث» ونشر الحضارة الغربية والقيم الغربية في البلدان المستعمرة، هي جميعاً من ثمار الحداثة. والتحول، اليوم، إلى اقتصاد السوق ونشر واقعة العولمة وفرضها على كل أجزاء المعمورة، كل ذلك ليس إلا استمراراً لهذه الحداثة. وسواء أكانت الغاية «تغريب العالم» أم «توحيده»، فإن كل شيء يفرض ضرباً من السيطرة والهيمنة الاقتصادية والسياسية.

وإذا كانت فضاءاتنا قد ورثت أو تبنت بشكل أو بآخر معاني قيم الحداثة أو قدراً جليلاً منها، وكان في مكنتها، بفضل ذلك، أن تتفاعل مع الغرب الحديث وتضاهيه على سبيل الحوار والتفاهم والتمثل والتكيف والتواصل الآمن، فإن هذه الفضاءات لا تكاد تمتلك شيئاً من هذا الضرب الآخر من «القوة»، قوة «الغايات». وما تملكه ليس خالصاً لها في جميع الأحوال. وبادئ الرأي هو أنها لن تكون، على المدى المنظور، إلا أسواقاً وأجواء مفتوحة لأذرع هذه القوة، وأن الهوة المادية بين العالمين ستتعاظم، وأن المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ستزداد تأزماً وضيقاً وحرجاً وتفاقماً. وبالطبع سيزداد الوضع حرجاً منذ وقائع سبتمبر المشهورة التي تتفاعل أحداثها وتتعاظم مخاطرها وتلقى بظلالها المكفهرة على أحوال المستقبل، وذلك، على وجه التحديد، بعد أن تم إشهار حرب طويلة على «الإرهاب».

علينا ههنا أن نشدد على الاعتقاد بأن حملة الغرب اليوم على «الإرهاب» ليست تجسيداً لصراع «حضاري» بين الغرب وبين الإسلام، أو بين المسيحية وبين الإسلام. وبالطبع أنا لا أغفل أبداً عن أن بعضنا يراها كذلك، وبعضهم يراها كذلك أيضاً. فالقطاع البشري من المسلمين الذي أظهر عطفاً على «أفغانستان الإسلامية» البائسة فعل ذلك لدواع إنسانية، ومن باب التعاطف الروحي، لا لأنه

راض عن تنظيم القاعدة أو عن إيديولوجية طالبان الراديكالية، أو أن ذلك كان من باب عطف «المغلوب المقهور» الغاضب على «المتغلب» السادر في تنكبه عن طريق العدل والعدالة وعن أداء دوره الكوني في إنفاذ قواعد هذا الطريق في مناطق أخرى تحتقر فيها هذه القيم. أما الإجماع الإسلامي الأغلبي فقد انعقد على إدانة العملية الإرهابية وشجبها شجباً قاطعاً. ومعنى ذلك أن «الحامل البشري» لما يسمى في الاصطلاح «الحضارة الإسلامية»، بما هي عقائد وأفكار وقيم ومبدعات أدبية ومادية ومواقف ونظرة شاملة إلى العالم، ينأى بنفسه وبحضارته نأياً صريحاً عما جرى وعما يجري. والغرب نفسه، خلا نفر محدود منه، يعلم ذلك حق العلم. فما هو إذن المسوغ الحقيقي للريح الهجوم الجديدة التي يراد لها أن تكون طويلة ممتدة، وكيف يمكن أن ننأى بعالمي الغرب والإسلام عن ارتكاساتها وآثارها «الجانبية» أو «العميقة» ونأذن للتفاهم والتواد والعلاقات المشتركة الآمنة الطيبة بأن تكون، في المستقبل، هي المقوّمة المؤسسة الحاكمة لهذه الشبكة من علاقات التواصل والتفاعل والعمل الإنساني الآمن المقصود؟

لست أشك أبداً في أن هاجس «الخوف» و«آمر الردع» هما المسوغان لهذه الأزمة. الخوف من ماذا؟ الخوف من تعاظم قوى سياسية إيديولوجية كامنة معادية للغرب وقادرة، هنا أو هناك، على احتياز الحكم في هذا البلد أو ذاك، وعلى التزود بأسلحة مدمرة من شأنها أن تشكل خطراً حقيقياً على حاضر الغرب ومستقبله. ويكتسب هذا الوضع خطورة أعظم إذا ما نجم في فضاء بشري وجغرافي واسع يحمل طاقات ديموغرافية وطبيعية واقتصادية هائلة. . كالعالم العربي. . أو الإسلامي. . أو الفضاء الصيني. بالطبع هناك هواجس

الكرامة والهيبة السياسية وإعادة تعزيز «تقدير الذات» لدى القوة العظمى، فضلاً عن اعتبارات الثأر والانتقام وغير ذلك، لكن الأصل هو الخوف الاستراتيجي. وهذا الخوف يتطلب رداً ردعياً قوياً، هو الحرب القصوى، وملاحقة جميع «البؤر» المحلية والإقليمية والدولية التي يمكن أن توجد فيها أو تتشكل فيها قوى معادية تمثل، على المدى القريب أو البعيد، خطراً حقيقياً. ومن الطبيعي أن تكون هذه إحدى الوظائف الأساسية للدولة، إن لم تكن الوظيفة الأولى المطلقة، وبخاصة حين تكون الدولة هي «القوة العظمى» الوحيدة، صاحبة السيطرة والهيمنة الكونية المطلقة، المتطلعة على الدوام وبشكل متعاظم إلى «قيادة العالم».

ولقد بات واضحاً منذ عدة عقود أن العالم العربي والإسلامي لا يخلو من هذه «البؤر» المعادية للغرب وحضارته، وذلك في صورة الحركات الدينية ـ السياسية التي تجعل إقامة الدولة الإسلامية غاية قصوى وقصداً أول لها، وتصرح بأن المسلمين هم وحدهم المؤهلون لـ «قيادة العالم»، وبأن الإسلام هو «البديل الحتمي» للأنظمة السياسية والاجتماعية المحلية القائمة في بلاد الإسلام من جهة، ولحضارة الغرب وقيمها من جهة أخرى ـ سواء بسواء ـ وهو الطريق الوحيد لإنقاذ «البشرية الضالة»، وتختار من أجل إنفاذ هذه الغائية نهج «المقاتلة» والجهاد المادي العنيف. وليس ههنا موضع تعليل هذا النهج وبيان وجوهه، كما أنه ليس ههنا موضع التفصيل في علاقات هذه الحركات بالأنظمة والمجتمعات العربية والإسلامية القائمة ولا الإبانة عن سياسات بعض العواصم الغربية في منح قادة هذه الحركات الملاحقين سياسياً وقضائياً في ديارهم الأصلية، حق الحماية واللجوء السياسي والرعاية على أراضيها. وإنما الذي يتعين التنويه به هو أن

هذه الحركات تمثل، في الوعي السياسي الغربي، بؤراً قابلة لتحويل البلدان التي توجد فيها إلى مناطق تمثل خطراً حقيقياً على مصالح الغرب وغائياته، فضلاً عن وجوده، أي بحسب المصطلح السائر: حضارة الغرب. وهذا، في تقدير الغرب، ما حدث في أفغانستان على وجه التحديد حيث أمكن، لـ «المشتبه الأول» و«قاعدته» وفقاً للفرضية، أن يبدل طبيعة النظام الذي ابتدعه الغرب نفسه وعززه من أجل مقاتلة السوفييت، بحيث يصبح نظاماً يتحمل عبء المسؤولية عن أفظع عدوان يصيب «صمام الأمان» وقلب الولايات المتحدة خلال تاريخها كله.

ليست المسألة مسألة صدام حضاري على وجه التحقيق، وإنما هي مسألة عوارض تاريخية ذات مخاطر وجودية وصدام مصالح وغايات، تبعث على الخوف وتتطلب الردع. تكمن مصلحة الغرب في حماية وجوده وضمان مصالحه والحفاظ على هيمنته الكونية قبالة أي مصدر من مصادر الخطر الكامنة أو الصريحة. وغاياته تحقيق السيطرة الكاملة على جميع «الأغيار». وفي عالم تسوده المنافسة والمنفعة وطلب الظفر تفعل هواجس الخوف وفقدان الثقة والحذر والريبة والخطر دوراً حاسماً في توجيه الفعل. وبالطبع تتدخل العوامل الأخرى التي ألمعت إليها في مطلع هذا القول، بما هي عوامل قوية مساعدة، لتعزز الأزمة أو تسوغها أو ترفع من وتيرتها وتحرض عليها. إن المسألة الغربية ـ الإسلامية الحالية لا تخرج عن هذا المنظور. والمستقبل رهين بجملة السياسات المشخصة التي يتعين على كل طرف إنفاذها ورعاية أحكامها، في سبيل إرادة عالم إنساني آمن مشترك.

ما الذي يتعين على عالم العرب والإسلام قوله وفعله قبالة جملة الأحوال المستحدثة هذه؟ وما الذي يُنتظر من الغرب، حامل ألوية

الحداثة الجديدة، أن يدركه ويراجع وجوهه وينفذه، للمستقبل؟

لا يخفى على أحد أن عصر النهضة العربي والزمن الحالي قد عبرا، على وجه العموم، عن استجابة تكيفية وتمثلية عالية لقيم الحداثة الفكرية والاجتماعية والسياسية. ومن الطبيعي ألا تستجيب جميع قطاعات الثقافة والمجتمع للظاهرة بالقدر نفسه وبالكيفية نفسها. إذ يظل للثقافات الوطنية والقومية خصوصيتها وأحكامها. وقيم الحداثة نفسها قيم متحوّلة متبدلة غير نهائية. وكل أحد يعلم أن لكل حداثة «ما بعدها». لذا لا مناص من أن تنأى فرق هنا وفرق هناك عن «الخط» وتأخذ بمسار مباين بقدر أو بإطلاق أو بشبه إطلاق. وهذا هو حال بعض القطاع الثقافي «الديني». لكن من الواضح أن عالم العرب والإسلام لا يملك من المسوغات الوجيهة ما يجعله ينأى بنفسه عن ثلة أساسية من القيم المدنية التي يتطلبها العيش عيشاً «طبيعياً» كريماً في العالم الحديث. فالحرية والعدالة والديمقراطية الاجتماعية والخير العام والمواطنة والعقلانية وغيرها لا يمكن إلا أن تكون مطالب أساسية للفرد والمجتمع في هذا العالم. ومن أجل إنفاذها يتعين أن تتضافر جملة القوى الثقافية والاجتماعية والسياسية فتعمل على إشاعتها وتجذيرها في المجتمع ومؤسساته لتصبح «صورة» لهذا المجتمع وللعالم الذي تنتمي إليه، «صورة» تضاهي «الصور» التي تجسد خطو العصر وتشوفاته. وليس يتحتم ذلك انصياعاً ضعيفاً لإرادة الحضارة الغربية وأحكامها، وإنما لأن هذه القيم، على النحو الذي تنتهي إليه الصياغة في ضوء الوقائع والمعطيات والتطلعات الثقافية النوعية الخاصة، تحمل في ذاتها مسوغات وجودها، ودواعي طلبها، وهي التي تأذن بتحولات عميقة في أحوال الواقع المشخصة.

ويتعلق بهذه المسألة تحرير «الروح الإسلامية»، في مستوياتها

المتباينة من عقدة «الخوف من الحداثة» وقيمها الإنسانية العليا. والذي ينبغي أن يكون بيناً هنا أن «الحداثة» لا تعني، ضرورة وحتماً، التحلل من «الاعتقاد الديني» بكل أشكاله الممكنة. لا شك في أن بعض تيارات الحداثة يريد ذلك ويتعلق به تعلقاً وثوقياً. لكن البعض يظل هو البعض. وفي فضاء عربي وإسلامي ليس ثمة ما يمنع من الجمع بين اعتقاد ديني مستنير وبين القيم المدنية العليا التي تضعها الحداثة عنواناً لها: الحرية، الديمقراطية، العدالة.. الخ. والاختلاف في الفهم هنا حق مشروع. لكن الخوف من هذه القيم ليس مشروعاً، ولا يجوز أن يزعم أحد أن «الإسلام يخاف من الحداثة».

ومما يترتب على التحرر من عقدة الخوف من الحداثة، في المقام الأول، طلب الديمقراطية مقدمة لغيرها من القيم الإنسانية العليا. وتشير جميع القرائن والمعطيات في المجالات الاجتماعية ـ الثقافية المخصوصة في عوالم الإسلام إلى أن نموذج «الديمقراطية الجَماعَتِيّة»، من بين نماذج الديمقراطية جميعاً، هو الذي يستجيب بشكل أنسب وأنجع للتطلعات التمثيلية في هذه العوالم. وبكل تأكيد، سيكون من شأن إنفاذ هذا النموذج وتجذيره وإشاعته إحداث قطيعة حقيقية مع إحدى ركائز التخلف في عالم الإسلام، ووضع هذا العالم على طريق التقدم والتواصل مع العالم الحديث.

ويحتاج المسلمون إلى تجاوز عقدة «الاختلاف» أو «الافتراق العقيدي» التي تشكو منها مناطق حرجة من عالم الإسلام. ولا بد من بذل جهود «اجتهادية» حقيقية وعميقة من أجل هذا التجاوز، إذ ليس مقبولاً أبداً أن يقول «أمير المهاجرين» إلى بلد من بلدان الغرب، في إحدى شبكات التلفزة الواسعة الانتشار، أن «شهادة الشيعي في السني شهادة مجروحة»! وقد بات أمراً خارقاً للعقل أن يحيا المسلمون في

القرن الخامس عشر للهجرة المشكلة السياسية ـ الدينية نفسها التي خبروها بقسوة مريرة في مطلع القرن الأول لهذه الهجرة. وأقل ما يمكن أن يقال اليوم في أمر تجاوز هذا الافتراق هو أن يدرك المسلمون أن البديل الممكن للعزوف عن «العلمانية السياسية»، حلاً لهذه المشكلة، هو التعلق بمبدأ «حق الاختلاف» بما هو، على الأقل، واحد من حقوق الإنسان الطبيعية، وبالانصياع للإرادة التمثيلية والنهج الديمقراطي الآمن. وبذلك يكون «حضورهم» الكوني قبالة المجال الغربي داعياً إلى التقدير والاحترام ومبدأ لضغط الهوة وإنفاذ التواصل الإيجابي.

ويتعين عليهم أن يدركوا أن عالم الحداثة الجديدة لا يأذن لهم أبداً بأن يقسموا الكون إلى عالمين أو «فسطاطين» متقابلين على سبيل الصدام والمواجهة والمقاتلة: (عالم الإيمان) و(عالم الكفر)، وأن الإسلام نفسه لا يدعوهم أبداً إلى مثل هذه «التهلكة»، وأن «التجربة التاريخية» الإسلامية نفسها لم تقبل أبداً هذه «النظرية». ويتعلق بذلك أن تقديم «دين الإسلام» في صورة «البديل الحتمي» الكوني لكل العقائد والديانات والحضارات، وإطلاق أحكام قيمية «مرذولة» على ثقافات «الأغيار» وحضاراتهم ومعتقداتهم، مما يشي في أعين هؤلاء الأغيار بموقف «عدواني صريح»، لا يمكن أن يترتب عليهما إلا أحوال «التقابل» و«المواجهة» والصدام، ومعركة «البدائل» التي لا ترحم. وبالطبع سيقول كل الأغيار، والغرب في مقدمتهم، : «لا... نحن البديل.. ونحن قادة العالم..». والتجربة أعظم شاهد على ذلك.

وإذا شاء المسلمون أن ترد لدين الإسلام صورته الحقيقية الطيبة، كونياً، في الغرب وعند الأغيار الآخرين، فإنه يلزمهم التعلق تعلقاًمطلقاً، نظراً وعملاً وقولاً، بصيغة «الإسلام الحضاري» وتأكيد

القول إن ما يسميه الغرب «الإسلام السياسي» ليس إلا إفرازاً زمنياً عارضاً لعالم غاضب محتقن متفجر بسبب شروط وأوضاع تتطلب الدراسة والبحث والعلاج، وأن الإسلام في طبيعته وماهيته دين حضاري آمن رحيم. ومما يتعلق بهذه المسألة تعلقاً جوهرياً أن على المسلمين أن يحذروا كل الحذر من الوقوع في فخ تحويل دين الإسلام إلى مجرد «حركة سياسية» متفردة تقارب الأمور المحلية والكونية مقاربة «سياسية» وتقدم الإسلام للعالم بما هو «إيديولوجية سياسية» أولاً وقبل كل شيء. لأن محصل مثل هذا «التحويل» سيتكشف في واقعتين خطيرتين: أولاهما تجريد دين الإسلام من ماهيته الأصلية وتعريته من سمة «القداسة الدينية»، وثانيتهما معاملته محلياً وكونياً بما هو «حركة سياسية» دنيوية فحسب يجري عليها ما جرى على الحركات الإيديولوجية الراديكالية في الغرب، حيث تم استئصالها أو اقتلاعها أو تدميرها.

ويقضي «الإسلام الحضاري» بأن يتنكب «الدعاة» المسلمون والعاملون للإسلام عن كل قول أو فعل يحمل أي قدر من الإساءة إلى مواطنيهم «المسيحيين» أو «النصارى»، إذ لهؤلاء الحقوق نفسها والواجبات نفسها التي لهم. ودين الإسلام لا يسمح بأي أذى أو عدوان يلحق بأي منهم. وما حدث في إحدى الكنائس في إحدى المدن الباكستانية من اعتداء على المصلين غداة أحداث الحادي عشر من سبتمبر أمر يندى له جبين الإسلام نفسه. ولا يجوز للدولة، سواء أكانت تنسب نفسها إلى الإسلام أم لا تنسب نفسها إليه، أن تتهاون في هذا الأمر بأي حال من الأحوال. وكل تحريض أو تعريض أو تشهير في هذا الشأن ينبغي أن يخضع للملاحقة القانونية والجزائية الصارمة.

أما المسلمون الذين اختاروا «الهجرة» و«الإقامة» في بلاد الغرب فمن واجبهم أن يحيوا وفق قوانين هذه البلدان وأنظمتها أو أن يعودوا إلى بلدانهم الأصلية لا أن يشبهوا أنفسهم بأصحاب رسول الله الذين طلبوا ملاذاً ووجدوه عند نجاشي الحبشة، فضلاً عن أن هؤلاء لم يناصبوا (دولة الحبشة) العداء والمقاتلة مثلما يريد أن يفعل (أمير المهاجرين) ومثلما فعل غيره في حق البلد الذي رضي بإقامتهم فيه.

وفي أمر الانتشار الرأسمالي العولمي والمشكل الاقتصادي - السياسي وغائية الهيمنة السياسية والاقتصادية، في الآن الحاضر وعلى المدى المنظور، يتحتم على كل فضاء من الفضاءات العربية الإسلامية أن يراجع مشكلاته الخاصة العميقة وأن يرقى بأوضاعه السياسية والاقتصادية والتنموية مستنداً في ذلك إلى استراتيجيات معمقة يتوفر على تصميمها وإنفاذها مختصون تتوافر فيهم أقصى مزايا الكفاية والخبرة والنزاهة.

وما الذي يحكم به، من جانب الغرب، هذا «الترابط» الداخلي والكوني بين وقائع عالم الإسلام وبين وقائع عالم الغرب وقواه الاجتماعية والثقافية والسياسية؟

لست أشك، أولاً، في أن الغرب، سواء أتمثل في القوة الأمريكية وحدها أم فيها وفي القوة الأوروبية كليهما، يدرك أنه لا يستطيع، على المدى البعيد، أن ينفذ بتعال فوق طبيعي وخارق سياسات محلية وإقليمية وكونية غائياتها مطلق الهيمنة الاقتصادية والسياسية المتفردة، وأن يغض الطرف، فوق ذلك وفي الوقت نفسه، عن المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تقض مضاجع الشعوب، والتي ثبت الآن ثبوتاً قطعياً أن احتقارها والاستهانة بها لا ينجم عنهما إلا التمرد والصدام والعنف. ويقع آمر إنفاذ قواعد العدل

والعدالة ومتطلباتهما في المركز من هذه المشكلات.

والغرب مدعو، ثانياً، إلى ألا يرى صورة الإسلام «من خلال» الصورة الزمنية الطارئة التي شكلها الفعل العنيف ـ في (دار الإسلام) نفسها قبل (دار الغرب) ـ للحركات السياسية الدينية المتصلبة. ورد الأمور إلى نصابها الطبيعي يتطلب من جانب العقل الغربي إنفاذ عملية فك ارتباط قطعية بين «الإسلام الحضاري» ـ وهو فضاء إنساني رحيم بغير حدود، وهو الأكثري الأغلبي ـ وبين ما يسميه الإعلام الغربي بـ (الإسلام السياسي)، وهو إفراز زمني عارض كان للغرب نفسه يد طولى في نشأته وتطوره وفعله فضلاً عن «استخدامه»، وهو الأقلي على كل حال. ومن واجب الغرب، تبعاً لهذا التمييز، أن يوجه فعله مع عالم العرب والإسلام وفقاً لصورة الإسلام الحضاري الإنساني وغائياته لا وفقاً لحال الإسلام الغاضب المحبط. ويتعلق بهذا الوجه من الأمر أنه ليس يجدر بالغرب بسبب هذا «الإسلام السياسي» العارض أن يحوّل «دين الإسلام» في جملته إلى مجرد «حركة سياسية» يجري عليها ما يجريه على كل الحركات السياسية الزمنية، ويجرد (دين الإسلام) بذلك من قداسته الدينية والروحية ومن سمته «الحضارية» الرفيعة، تمهيداً لاقتلاعه «تحت ذريعة النزعة العدوانية المتأصلة في الإسلام السياسي».

وتفرض «العقلانية» الغربية أن يظل لمبدأ «العلية» مكانته الخاصة في النظر وفي الفعل الغربيين. وهذا يعني أن الغرب مدعو، في فعله في المجال الإسلامي، إلى أن يتبين «العلل» التي تحرك عوالم الإسلام وتجعل العلائق بينه وبين الغرب علائق مشوبة بالشك والحذر والخوف وفقدان الثقة. فثمة ثلة من القضايا «المعلقة» والوجوه والأسباب القوية الملحة التي تكمن وراء حال هذه العلائق ويتعين على الغرب تقييمها وأخذها في الحسبان الشديد. وليس من «الحكمة العملية» أن يستهان

مثلاً بمشكلات التنمية والعدالة والاستبداد وغيرها وأن يستأثر «الفعل البرجماتي» بكل المجال، أو أن تهزأ العقلانية الأداتية أو الذرائعية من العقلانية الموضوعية ومبادئها الفلسفية وقيمها الإنسانية العليا، طالما أن حقوق الإنسان والشعوب والحرية والعدالة وغيرها من القيم العليا والمبادئ قد باتت هي القيم التي تطلبها «الثقافة الكونية» وتسعى إلى إشاعتها أو فرضها. ويلحق بهذا أنه يتعين على الغرب أن يعدل عن سياساته المزدوجة في دعم النظم الاستبدادية في العالم الإسلامي وفي تحقير هذا العالم والتهوين من قدره وقيمه بسبب سيادة هذه النظم نفسها في بعض أجزائه.

ويتعلق بهذا الوجه من الاعتبار أيضاً أن يقدّر الغرب أن «المسألة الفلسطينية» ليست آخر المسائل في مشكل (الغرب ـ الإسلام)، وإنماهي صدر المسائل الكبرى العالقة. وإذا لم يتدخل الغرب تدخلاً مباشراً نافذاً لحل «الصراع» حلاً عادلاً منصفاً، فإن إحدى بؤر التوتر الكبرى ستظل مبدأ للصدام والعنف ولن تتوقف دوامة الصراع العنيف أبداً وسيظل «سوء الفهم» قائماً والتفاهم عسيراً.

ومن وجوه إعادة بناء الثقة وتبديد أسباب الخوف والريبة المتبادلة وإرساء قواعد مستقبل مشترك آمن، أن لا يشجع الغرب أو يدعم الحركات الطائفية أو الانفصالية أو التفكيكية السياسية في العالم العربي والإسلامي (الجزائر، السودان، مصر، العراق، لبنان، سورية، أندونيسيا. . .) وأن يظل أميناً على القيمة العليا التي تدعو إليها الحداثة الجديدة، وهي قيمة «التعددية الثقافية»، لا أن يحرص على إنفاذ الرغبة «السياسية» في التفكيك العرقي أو القومي أو المذهبي أو الطائفي استيفاءً لمتطلبات الهيمنة وإضعافاً لخصم متوهم.

وبكل تأكيد ثمة وجوه أخرى لمشكل «الإسلام ـ الغرب». لكن

هذه الوجوه التي مررت عليها في هذا القول تبدو لي، في سياق الأزمة الراهنة، أكثر إلحاحاً من غيرها وأجدر بالتقديم. وليس يخالجني الشك في أنها قد تبدو، في بعض وجوهها، من باب طلب «ما لا يطاق»، ومما يتعذر إنفاذه على الوجه المقصود. لأنه إذا كان هذا الإنفاذ من الصعوبة بمكان عظيم، فذلك لأن المشكل نفسه يحمل من الصعوبات والتعقيدات والاختلاطات وعظائم الأشياء والعناصر ما يجعل الأمور على هذا النحو، ويرتب على كل فواعل الأزمة إفراغ الوسع من أجل إدراك المقصود، كله أو بعضه.

الثقافية الكونية
والنظم الثقافيــة العربية(*)

(*) مؤتمر الفلسفة الدولي الأول، قسم الفلسفة (جامعة الكويت)، الكويت ٤ ـ ٧/ ١١/ ٢٠٠١.

«تقع العولمة في قلب الثقافة الحديثة، وتقع الممارسات الثقافية في قلب العولمة». بهاتين القضيتين يعبّر جون توملنسون عن فهمه الأساسي للعلاقة المتبادلة بين العولمة وبين الثقافة (Tomlinson, 1999: 1). لكن هذا الفهم لا يَجُبّ حقيقة يتعذر دفعها هي أن النزوع الكوني قد داعب الوعي البشري منذ زمن بعيد، وأن هذا النزوع، في صورته المتأخرة التي تحمل اليوم اسم (العولمة) هو، وفقاً لما ذهب إليه جيدِنز، ثمرة من ثمار (الحداثة) المركبة الأبعاد: الرأسمالية والتصنيع والضبط السياسي والقوة العسكرية (Giddens, 1990:64). وبالطبع تظل العقلانية ـ وبتحديد أقرب العقلانية الأداتية أو الذرائعية ـ أساساً مركزياً لهذا العالم الذي يتسم بـ «الترابط المركب» وبتقليص الفضاء والمكان والمسافات، وبالحراك الفيزيقي الذي يمثل وجهاً ثقافياً بارزاً للحداثة الكونية.

وليس يخفى أن الثقافة الكونية(Global Culture) التي تبشر بها (العولمة) تلحق بظاهرة الترابط البَيني الكوني الذي يحمل خارج الحدود المحلية الخاصة، إلى فضاءات محلية خاصة أخرى، سيل السلع والأفراد والمعرفة والصور والجريمة والمخدرات والجنس والمعتقدات والحركات الاجتماعية (McGrew, 1992: 56,67)، وأن انتشار هذه الثقافة في

الفضاءات المحلية ذات الثقافات الوطنية أو القومية أو الدينية أو الإثنية يعدل من طبيعة هذه الثقافات ويعيد تشكيلها أو يقلقها، ولربما آذن بخطر زوالها.

الثقافة الكونية وجه جوهري من وجوه العولمة، وهي مرتبطة برأسمالية السوق الحر ارتباطاً عضوياً. ومثلما أن المواقف من العولمة، قبولاً أورداً أو تشككاً، متباينة، فإن المواقف من الثقافة الكونية متباينة متفاوتة. ففي الفضاء الهليني القديم أقام الإغريق تمييزاً قاطعاً بينهم وبين البرابرة، لكن الرواقيين تجاوزوا هذا التمييز ودعوا إلى عالم إنساني كوني موحد أساسه (اللوغوس). والنزعة المسكونية الإنسانية الكونية التي نادت بها الكنيسة الكاثوليكية مقوم أساسي من مقومات تعليمها، وذلك برغم التمييز الذي تقيمه بين المؤمنين وبين غير المؤمنين، وأن الكاتاريين مثلاً لم يجدوا في الفضاء المسكوني مكاناً لهم. والإسلام، برغم تمييزه هو أيضاً بين المؤمنين وغير المؤمنين، دين عالمي يستمد سمته العالمية من عقيدته التوحيدية ومن تقريره أن الخالق جعل البشر شعوباً وقبائل ليتعارفوا. ومع أن من شأن هذا التنوع أن ينتج ثقافات متنوعة لا ثقافة كونية واحدة إلا أن مفهوم (الأمة) ـ وهو مفهوم يحمل معنى الترابط البيني الثقافي الروحي ـ يمكن أن يكون أساساً لهذه الثقافة الكونية الواحدة. وفي الإطار الحضاري لعالم الإسلام ذهب بعض فلاسفة الإسلام ـ كالفارابي مثلاً ـ إلى ما هو أكثر تشخصاً وتحقيقاً لهذا المفهوم إذ تكلم على ما أسماه بـ (الجماعة الكبرى)، وهي جماعة تشمل كل البشر ويوحد بين أعضائها العقل أو اللوغوس المنحدر من الفلسفة الرواقية. وحديثاً سعت الماركسية لبناء عالم موحَّد تؤسسه إيديولوجية موحَّدة. واليوم تتطلع العولمة إلى هذا العالم وإلى هذه الثقافة الكونية الواحدة، متجاوزة كل الأشكال التي تنتسب في

حقيقة الأمر إلى النزعة العالمية أكثر من انتسابها إلى النزعة الكونية.

لكن الثقافة الكونية تبدو اليوم للكثيرين، في فضاءاتها الخاصة وفي فضاءات محلية عديدة «كابوساً» مرعباً، إذ هي ليست في أعين هؤلاء، سوى هيمنة ثقافية لإمبريالية ثقافية، أو أنها، حسبما يعبر جوناثان فريدمان، «مظهر للطبيعة المتدرجة للإمبريالية، حيث تتعاظم هيمنة الثقافات المركزية وتنتشر القيم الأمريكية المتمثلة في استهلاك البضائع وفي أنماط الحياة (Friedman, 1994: 195). بعبارة أخرى ليست الثقافة الكونية وفق هذا المنظور سوى «تغريب لثقافة العالم» حسب تعبير سيرج لاتوش و«تنميط لأساليب الحياة على مستوى الكون بأكمله» (Latouche, 1996: xii, 3).

وإلى جانب الحالمين بثقافة كونية والمناهضين لهذه الثقافة ثمة أولئك الذين يشككون في إمكان قيامها «واقعياً» بما هي ثقافة واحدة متجانسة موحّدة لكل البشر، ويعتبرونها ضرباً من الطوباوية العاجزة عن تدمير الفضاء المحلي وعن تبديد المخيال الثقافي المتعلق تعلقاً جوهرياً بالشخصية الثقافية الخاصة، أي بالهوية. صحيح أن جملة العناصر التي تقوّم «الثقافة الكونية» والتي تنتجها فضاءات العولمة المركزية الظافرة تتدفق نحو «الأطراف» وتنتشر في ثنايا الحياة العقلية والجمالية والعملية في هذه المناطق «المغزوة» إلا أن هذه المناطق تبدي، بدرجات متفاوتة، مقاومة وصداً ونفوراً. وحيث تسود ديانات أو إيديولوجيات مضادة أو مناقضة ذات جذور قوية ومؤسسات ونظم صلبة تجد هذه الثقافة الكونية شجباً عنيفاً يجعل الشكوك في إمكانية قيامها أمراً واقعياً. والحقيقة أن نهايات القرن الماضي ومطلع القرن الجديد لا يبعثان على التفاؤل في شأن سيادة ثقافة كونية واحدة وذلك بعد مرور عقود على ازدهار هذه الثقافة المصاحبة للتقدم العولمي. فقد

بدأ القرن الجديد بحرب أولى تعزز نزوعاً إلى السير في اتجاه مضاد لهذه الثقافة. فلم تكن الأحداث العنيفة التي نجمت في الحادي عشر من سبتمبر من هذا العام أحداثاً غير ذات معنى من منظور حضاري. إذ الحقيقة أنها جسدت فعلاً صدمة حضارية ثقيلة الوطأة بعيدة النتائج في جملة القطاعات ـ والثقافية واحدة جوهرية منها. وما من أحد إلا ويعلم أن عدداً من المفكرين والباحثين والليبراليين الجدد، في العقدين الأخيرين بشكل خاص، قد نوه بالطابع الصراعي الحضاري الذي لاحت بوادره وأفضى إلى «الحرب» الدائرة الآن. وقد وضع هؤلاء في بؤرة الصراع حضارات كبرى ثلاثاً: الحضارة الغربية وحضارة الإسلام وحضارة الصين. وبدا أن الحضارات الأخرى ـ وهي حضارات شرقية ـ لا تحمل بالضرورة بذور صراع حقيقي أو صدام محتمل منظور. والحضارتان الأولى والثانية من بين هذه الحضارات هما اللتان أريد لهما في الزمن الحالي أن يكونا مرشحين للتورط في صدام عنيف مباشر، وهما اللتان يتعلق بهما كلتيهما وجودنا نحن... هنا... والآن.

ليس القصد هنا أن نعود إلى استحضار وجوه هذه المسألة في تجلياتها المختلفة ـ فذلك من باب القول السائر المكرور ـ ولكن القصد هو تحقيق النظر في المسألة الثقافية من باب واقعة الصراع الحضاري. لا شك في أن قادة الحضارة الغربية المعاصرة التي يلوح أن الأزمة الحالية متعلق من متعلقاتها ـ وفي مقدمتهم رئيس الولايات المتحدة والرئيس الفرنسي ورئيس الوزراء البريطاني ـ قد صرحوا مراراً وتكراراً بأن الحرب المعلنة الآن هي حرب على «الإرهاب»، إرهاب «الحركات الإسلامية المتطرفة»، لا مع الإسلام والمسلمين وحضارة الإسلام، لكن لا أحد يجهل أن «الوعي الغربي» ـ مثلما هو حال الوعي الإسلامي ـ مثقل بوطأة الذاكرة التاريخية وبثلة من المشاعر النكدة الآتية من تاريخ

صراعي مديد يغذيه حاضر متفجر وتحاصره «آفاق مسدودة»، وأن الأمور قد تراكبت وتعقدت إلى درجة باتت تبعث على الظن بأن ما يحدث الآن قد يكون حقاً وجهاً لصراع حضاري وأن من الضروري التوجه إلى «إعادة الثقة» والعمل على إنفاذ «مصالحة تاريخية» تفرض مراجعة شاملة لكافة الوجوه المتعلقة بالصدام والصراع وتنشد تواصلاً مبتدعاً يقر، لا بالحقوق السياسية للشعوب فحسب، وإنما أيضاً بالحقوق الثقافية للحضارات.

علينا هنا أن نقر بأن «الاقتصادي» الذي يؤسس العولمة والثقافة الكونية لا يملك أن يتحكم تحكماً مطلقاً في حركة العالم، وأنه يمكن أن يكون في غاية الهشاشة (Todd, 1998). وقد ثبت أن «فعلاً مباشراً» واحداً ذا جذور «ثقافية» أو «إيديولوجية» كان قادراً على هز أركانه وعلى تغيير مسار جميع الأمور الأخرى: السياسية والاجتماعية والنفسية والمادية والثقافية. والثقافية هي التي تهمنا هنا. وحاصل المشكل الآن، هو أنه لم يعد في مكنتنا بعد اليوم وإلى عقود عدة، الخوض في المسألة الثقافية أو في غيرها من المسائل في غياب عناصر هذا الحدث الذي فتح الباب لأول حروب القرن الجديد. وسواء أكان «المشتبه الأول» ورجاله هم الذين أقدموا على الحادث أم آخرين، فإن المسألة قد أثيرت بما هي في طبيعتها مسألة «صدام حضاري» أي «ثقافي». وليس من الضروري أن أستحضر هنا «الشهادات» التي تعزز هذا الوجه من التقدير. فهي ذائعة متداولة سائرة. كما أنه ليس من الضروري أن أشرع في مهمة التحقق من وجه الصواب في القضية، وهل المسألة هي فعلاً مسألة «صراع» أم «صدام» أم «مواجهة» أم «توهم» و«سوء فهم» أم غير ذلك. فخالص القضية بات يوجه إلى «وعي الاختلاف» على الأقل، وإلى تبيّن التمايز والعلامات «الفارقة» بين الفضاء الحضاري هنا... أو هنا، وبين الفضاء

الحضاري هناك... أو هناك. أما مشكلة «الثقة» وانتشار هواجس الريبة والشك والكراهية الحمقاء فتخطف الأبصار.

وليست مسألة «الهوية» وما يتعلق بها من أمر «التعددية الثقافية» بنت اليوم. لكنها الآن تبدو أكثر حدة وأكثر وضوحاً. ويبدو أنه سيكون من العسير، في المستقبل المنظور على الأقل، على مفكر كـ (جان فرانسو بايار) وسواه أن يتكلم على (وهم الهوية) وأن يدعو أبناء الثقافات الكونفوشية والإسلامية والإفريقية ـ والفرنسية أيضاً ـ إلى «إعادة إبداع الكوني الديمقراطي من أجل التصدي للمنافحين عن معركة الهوية» (Bayart, 1996)، إذ بات علينا أن نتوقع تجذراً في الاعتقاد بتنوع الثقافات وتباينها إن لم نشأ أن نتكلم على تناقض وترافع ومجابهة بينها.

ومع ذلك فإنه لا ينبغي لنا أن نفرط في رؤية الأمور على هذا النحو النكد. فالحقيقة هي أن أزمة بداية القرن لن تكون في نهاية الأمر سوى مجرد أزمة، وأن تصفية الأسباب المباشرة الداعية لها، فضلاً عن الجهود السياسية التي يفترض أن تبذل من أجل بناء الثقة وإعادة تشكيل علاقات سلمية بين الشعوب، سيترتب عليها في الأرجح الأعم هدأة نفسية كافية لأن تعيد عجلة الأمور إلى مسارها ولأن تستدرك العلاقات الشاملة ما فاتها. فقد كان درس التاريخ الذي لم تكذبه جملة التجارب أن الصراع بما هو ظاهرة بشرية أبديّ، أما الصراعات الزمنية الخاصة فليست كذلك.

بيد أن العلاقات «غير الآمنة» التي تربط الفضاءات العربية بالفضاءات الغربية اليوم، وهي العلاقات التي يريد لها أناس هنا وأناس هناك أن تكون صدامية صراعية، لا تأذن في الظروف القائمة والمنظورة وفي جملة الأحوال أو جميعها بأن تستقبل، بدون أية

توجسات، الثقافة الكونية الشاملة الآتية من المركز أو المراكز الحضارية الطاردة. وأغلب الظن أن حال الفضاءات الكونفوشية والهندوسية والبوذية لا يقل صدوداً ورداً. فهذه الحضارات جميعاً حاملة، إلى جانب «الأشياء» والمصنوعات والتقنيات، لجملة من الأفكار والمعتقدات والقيم وطرائق الحياة والسلوك ورؤى شاملة للعالم وغائيات وجودية قصوى. وليس من اليسير على هذه الفضاءات أن تلغي ثقافاتها الخاصة من أجل أن تحل محلها ثقافة شاملة مباينة لها أو مضادة أو مناقضة إذا ما بدت الأمور على هذا الوجه حقاً. ويصبح الأمر أشد امتناعاً حين تتعلق الأمور بحالات صراعية لا يتم فض الصراع فيها بالعنف الجذري وبتحقيق «الغلبة الماحقة»، على ما كانت عليه في الماضي أحوال الصراعات الكونية الكبرى: روما وأثينا، الإسلام وبيزنطة، الإسلام وفارس القديمة... الخ. حين تكون الأمور على هذا النحو لا سبيل إلى إدراك ثقافة كونية شاملة جابّة للثقافات النوعية. وتزداد المسألة تعقيداً حين تكون الثقافة الكونية مرتبطة ارتباطاً عضوياً بمذهب فلسفي غير مستقر القواعد غير آمن الحِراك ـ وهو حال الليبرالية الجديدة العولمية الظافرة ـ من ناحية، وبحضارات ممتدة وثقافات عريقة من ناحية أخرى.

وعلينا أيضاً من وجه آخر أن ننظر إلى طبيعة هذه الثقافة الكونية التي نفترض قبولها أو ردها في الفضاءات الحضارية المتنوعة، وهل هي فعلاً مما يتعين، هنا أو هناك، رفضه ابتداءً وأصلاً، لتعارضه مع «الهوية» أو مع فلسفة الثقافات الخاصة؟ أليس يمكن أن يقال كما يذهب إلى ذلك بايار، إن «الهوية الثقافية» الملتحمة بـ «الهوية السياسية» والتي هي مبدأ الصراعات المختلفة إنما هي واقع وهمي، أو «تشكيل» حديث مبتدع، وأن «الأصالة» فكرة مصطنعة لمدينة خيالية

وأنه ليس ثمة هوية «طبيعية» مطلقة، وإنما هناك «استراتيجيات في الهوية» يضعها ويوجهها، عقلياً، فاعلون يمكن تحديدهم، أو «أحلام» أو «كوابيس هوية» نصدقها لأنها تسحرنا أو ترهبنا، وأن «صدمة الحضارات» ليست قدراً مقدوراً؟

الحقيقة أن «الهوية» لا تستند دوماً إلى المقوم ذاته هنا وهناك. وهذا المقوم هو الذي يحدد إن كانت الهوية في هذه الحالة أو تلك هي حالة «طبيعية» أو أنها مجرد «تشكيل مبتدع» أو «استراتيجية في الهوية». فالكلام على «هوية إفريقية» يرتبط بالفضاء الجغرافي وقد يتعلق بذلك اللون أيضاً. وهذه حالات «طبيعية» لا مفر من الإقرار بها. وحين تسوغ «هوية» ما نفسها بالعرق على وجه التحديد، ويكون لديها أساس علمي لهذا الزعم فإن الحالة تكون «طبيعية». وحين ترتد «الهوية» إلى «ثقافة» محددة، أي إلى تركيب عقلي معرفي نفسي سلوكي فإنها تكون تشكيلاً مبتدعاً حقاً. وكذلك حين تستند الهوية إلى اعتقاد محدد، ديني أو إيديولوجي، فإنها أيضاً تكون تركيباً مبتدعاً حتى لو استندت إلى أصول «فوق طبيعية». وكذلك الأمر في «ثقافة» حاملها البشري أفراد وجماعات وأعراق آتية من كل مكان من المعمورة، لكنها تنشد غائيات قيمية محددة ـ إيديولوجية أو اقتصادية أو اجتماعية أو حياتية ـ فإنها أيضاً تكون تركيباً مبتدعاً. ولا تخرج الهوية المقوّمة باللغة عن هذا كله أيضاً. بيد أن الخطأ في النظر في هذه المسألة يكمن على وجه التحديد في الاعتقاد بأن الحالة «الطبيعية» هي وحدها التي تستحق الاعتبار بينما تعتبر الحالات الأخرى مصطنعة أو كوابيس أو أحلاماً وأوهاماً. فالحقيقة أن هذه «الهويات» هي «وقائع صلبة»، وهي صلبة في وجوهها كلها: العقلية والنفسية والمادية والاجتماعية والسلوكية، أي أنها صلبة في بنيتها الكلية. لا شك في أنها تتفاوت

في «القوة» وفي «الصلابة» بحيث يكون بعضها مهدداً سهل «العطب»، لكن بعضها ذو صلابة شديدة وقوة خارقة، وبخاصة إذا ما كان المقوم الأساسي «فكرة» كبرى خارقة، كالدين مثلاً وبشكل أخص الدين المستند إلى وحي، كالإسلام أو المسيحية أو اليهودية، أو إذا كان المقوم الأساسي جملة من الأفكار والقيم والإنجازات التحضيرية الكبرى التي تبني لحمة الوجود مثلما هو الحال في الحضارة الغربية. في جملة هذه الأحوال تكتسب تشكيلات الهوية صلابة مادية عظيمة. قد لا تكون هذه الهويات «أبدية»، وقد تكون «تاريخية عارضة»، وقد تكون فعلاً «كوابيس» بشرية مثلما حدث لكثير منها في التاريخ، لكن ذلك لا يهون من طبيعتها الواقعية المشخصة التي يتعين التعامل معها بما هي وقائع حقيقية صلبة، أو هشة، حسب الأحوال.

إذا كانت «الهوية» واقعة صلبة، فإن من الطبيعي أن تجد نفسها في وضع «التقابل» مع «الثقافة الكونية» التي تخترق حدودها وتنتشر في ثناياها لتجردها في نهاية الأمر من ذاتيتها بما هي هوية مخصوصة متعينة ولتدمجها في بنيتها الشاملة أي في «هوية جديدة» ذات طابع متحول متغير نسبي، وحراك يمتد خارج الحدود.

لكن ما هي طبيعة هذه الثقافة الكونية التي تندفع خارج حدودها المركزية لتنتشر في الفضاءات الخاصة للدول والثقافات والحضارات وتعيد تشكيلها وفقاً لعناصرها ومضامينها ورؤاها؟ إنها بكل بساطة ثقافة العولمة وفلسفتها. وما هي فلسفة العولمة وثقافتها؟ إنها «الليبرالية الجديدة» (Neoliberalism)، في وجهها الاقتصادي ابتداء ثم في وجهها السياسي والثقافي تالياً.

والليبرالية الجديدة هي الصيغة الأخيرة التي انتهت إليها الليبرالية

الكلاسيكية التي بدأها الفيزيوقراطيون الذين قدموا الزراعة على الصناعة مبدأ لثروة الأمة وغناها لكنهم ابتدعوا شعار «الحرية في العمل» وفي إنتاج البضائع وانتقالها، ودشنها آدم سميث A. Smith (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠) بكتابه المشهور *(An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth)* (بحث في طبيعة وأسباب غنى الأمم)، وديفيد ريكاردو D. Ricardo (١٧٧٢ ـ ١٨٢٣) المبشر بالحرية في التبادل، وبشكل أخص جون مينارد كينز John Maynard Keynes (١٨٨٣ ـ ١٩٤٦) المنافح عن «دولة الرعاية» ونجم «الليبرالية بوجه إنساني». في هذه الصيغة الكلاسيكية الليبرالية اتفاق شامل على أن «الحرية الفردية» معطى أوّلي مطلق يترتب عليه حريات التملك والإنتاج والتبادل. وفيها أيضاً يتبلور مع سميث في كتابه (نظرية العواطف الأخلاقية) تصور المجتمع بما هو مجموعة من «الأفراد العقليين ذوي الطبيعة الأنانية بإسراف» تحركهم رغبة فطرية في تحسين مصائرهم لإدراك حياة أنعم ولتحصيل مزيد من الثروة، مثلما أن فيها تأكيداً على أن هذه الحرية تحتاج إلى «حماية الدولة»، إذ إن المهمة الرئيسة للدولة هي حماية الحريات الفردية والملكية الخاصة. أما هذه الأخيرة فهي حق مطلق مقدس. وفي رأي سميث أن الاقتصادي لا ينفصل عن الاجتماعي وأن منطق حرية «السوق» قادر على بناء وتنظيم النشاط الاقتصادي و«الهيئة الاجتماعية». وذلك كله وفقاً للمصادرة «الفردانية» التي تقوّم «العقلانية الاقتصادية» وقانون العرض والطلب في المبادلات الاقتصادية. وبحسب هذا القانون تتدخل «اليد الخفية» التي تحوّل «المنافع الخاصة»، الأنانية بإطلاق، إلى منفعة شاملة يعم خيرها كل الأفراد. أما في الصيغة المعدلة التي تحمل اسم الكلاسيكية الجديدة، مع ريكاردو في كتابه (النظرية الرياضية للثروة الاجتماعية)، فإن نظريته في «التوازن العام» هي التي تبرز، وبحسب هذه النظرية فإن العمل الحر للأسواق يكفي وحده لضمان الاستخدام

الكامل والنمو الأقصى لمصادر الثروة والتوزيع العادل والمنصف للموارد. لكن أزمة عام ١٩٣٩ تزعزع الأساس العملي للاقتصاد الرياضي وتجد في جون كينز طريقاً للخلاص وجهداً بارعاً لتصحيح النظريات الكلاسيكية والكلاسيكية الجديدة التي تنافح عن مبدأ «التنظيم الذاتي للسوق». يرفض كينز استعارة «اليد الخفية» التي تمثل رعاية فذة للحركة الاقتصادية، ويقترح رأسمالية «مضبوطة» أو خاضعة للمراقبة تجد في تدخل وعمل مؤسسات الدولة تكميلاً لها. ويمكن رد «رسالته» إلى مبدأين أساسيين: الأول أن السوق أداة فاعلة للإنتاج ولضبط الأسعار لكنها وحدها لا يمكن أن تضمن توظيفاً كاملاً أو توزيعاً فعالاً وعادلاً للواردات، الثاني أن «السياسي» ينبغي أن «يتدخل» من أجل معالجة اختلالات السوق في كل مرة يتدنى فيها الاستخدام والدخل، أي الطلب، وعلى الدولة أن تتحكم في المنافسة وأن تنشّط، في حالة الأزمات، الطلب بزيادة القدرة الشرائية القومية.

لكن دعاة الإيديولوجية الليبرالية المتصلبة، وبخاصة المتمترسين في مدرستي لندن وشيكاغو للاقتصاد، لم يرضوا عن آراء سميث وريكاردو وكينز، وتداعوا في عام ١٩٤٧ إلى تأسيس جمعية مون بيلران Société du Mont-Pélerin في سويسرا، وكان القصد الرئيسي مناهضة آراء كينز بالدرجة الأولى، والارتداد على «دولة الرفاهية». في مقدمة هذه العصبة «اليمينية» نجد ميلتون فريدمان Milton Friedman وفريدريك فون هايك Friedrich von Hayek اللذين حظيا بجائزة نوبل للاقتصاد، وهي جائزة لم يخصها صاحب الجائزة ألفرد نوبل بأي ذكر بين الجوائز التي حددها لمشروعه (الفيزياء والكيمياء والطب والأدب والسلام) لكن المؤسسة، من بعده، ابتدعتها بتمويل من (بنك السويد الملكي) تخليداً لذكرى نوبل. وبالطبع يظل مفهوما «الحرية» والفردانية في قلب

العقيدة التي يصدر عنها هؤلاء الليبراليون الجدد، وهي العقيدة التي تؤسس ظاهرة العولمة وثقافتها. أما المبادئ المقومة لهذه العقيدة فيمكن ردها، مع جاك جينيلاس J. Gélinas إلى سبعة رئيسة:

١ ـ السمة المطلقة للسوق و«عصمتها»: فالسوق هي المكان المتميز لممارسة جميع الحريات: حرية اختيار المستهلكين التي تسم «الديمقراطية السياسية»، حرية التجارة القائمة على المنافسة، حرية المشاريع والإنتاج، حرية الاستثمار في كل مكان وفي كل زمان. والسوق تحقق هذا كله تحقيقاً أفضل بكثير مما تفعله المؤسسة السياسية.

٢ ـ الحق المطلق في التملك والملكية. وهو حق أساسي مقدس لا يجوز المساس به. وحماية الملكية الخاصة هي الوظيفة الأساسية للدولة.

٣ ـ أولوية الخاص على الدولة وعلى الخير العام. إذ ان الخير العام تضمنه «اليد الخفية»، والدولة «الاجتماعية» لا تفعل سوى «مصادرة» مفهوم العناية الإلهية ونسبته لنفسها. لكن الدولة تظل ضرورية من أجل حل الخلافات والتحكيم في النزاعات وفض هذه النزاعات وفقاً للقانون، لكن ليس لها أن تتدخل في حريات الأفراد طالما أن هؤلاء لم يخرقوا القانون. وبكلمة المقصود هنا، مثلما هو الحال عند (روبرت نوزيك R. Nozick، «دولة الحد الأدنى». إذ الدولة «التدخلية» تجور على القواعد الطبيعية للأفراد.

٤ ـ المنافسة من غير حدود بغض النظر عن النتائج المترتبة عليها (كالاستغناء عن الموظفين والعمال بشكل جماعي، أو خفض الأجور. . .).

٥ ـ المرونة في العمل، ضماناً للنجاح في المنافسة. ويترتب على

ذلك حث العمال والموظفين على التقليل من مطالبهم والرضى بخفض الأجور أو المكتسبات الاجتماعية السابقة على عصر العولمة.

٦ ـ التحويل السلعي الشامل: حيث تدعو الليبرالية الجديدة إلى معاملة جميع الأنشطة الإنسانية والمنتجات البشرية بما هي سلع، وذلك يشمل الثقافة والتربية والإعلام والماء والهواء والتراث النباتي والحيواني والبشري. يقضي الخير العام بوضع جميع هذه الأشياء بين يدي أصحاب المشاريع والشركات التجارية لدمجها في السوق وإدارتها وتنميتها بشكل أفضل بيعاً وشراءً.

٧ ـ النمو غير المتناهي لكافة وجوه الاقتصاد. وهذا يفترض أن ثروات الكوكب غير متناهية ولا تنضب، وأن من شأن هذا النمو أن يحل جميع المشكلات الإنسانية، من بطالة وفقر وتخلف في النمو.

والحقيقة أن الأساس الاقتصادي السوقي للعولمة يتميز قبل كل شيء وفي نهاية التحليل بهوى لا حدود له للجري وراء الإثراء والتملك الخاص والمنفعة، وما الحرية إلا مطية لتحقيق هذا القصد الأسمى لنظام غائيته النفع والكسب (Gélinas, 2000: 143-173).

ومن الواضح أن هذا النظام يقوم على دعامتين أساسيتين هما: «المذهب الطبيعي» من ناحية، و«الفردانية» من ناحية ثانية. وكلاهما يؤدي إلى «النفعية» المسرفة التي هي السمة الجوهرية الفارقة لهذا النظام.

بيد أن «الاقتصادي»، بمسلماته الفلسفية، ليس هو الأساس الوحيد للعولمة. فثمة أيضاً السياسي والثقافي. وهما وجهان مترابطان يرتدان في نهاية التحليل إلى ما يمكن تحديده بالثقافة الكونية. ويذهب بعض المفكرين الاقتصاديين العرب المرموقين والمنافحين عن الليبرالية

الجديدة كحازم الببلاوي مثلاً إلى أن هذه الليبرالية تنشد تركيباً متوازناً بين السياسي والاقتصادي والأخلاقي، السياسي المرتبط بالسلطة والحرية والديموقراطية، والاقتصادي المرتبط بالمنفعة والمصلحة الفردية، والأخلاقي المرتبط بالقيم وبوازع الضمير الفردي والجماعي. واعتبار هذه الوجوه هو الذي يحقق التوازن بين الفرد والمجتمع والدولة (**النظام الاقتصادي الدولي المعاصر**، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٩). لكن الذي يبدو هو أن حازم الببلاوي بما يصرح به هنا ليس في حقيقة الأمر ليبرالياً جديداً أرثوذكسياً بقدر ما هو ليبرالي كلاسيكي على طريقة كينز، وذلك برغم تسليمه بالشعار الأساسي الذي تقوم عليه الليبرالية الجديدة وهو «نظام السوق ودولة القانون» والحرية الفردية المطلقة (**دور الدولة في الاقتصاد** ١٧١ ـ ١٧٩). ذلك أن الرعاية الاجتماعية والعدالة والمساواة والأخلاق ليست بكل تأكيد هواجس حقيقية لدى الليبراليين الجدد، ولا بد أن يكون الاقتصادي العربي المرموق قد شدد عليها لاعتبارات محددة تتعلق بشخصيته «الثقافية» الخاصة.

ما هي المبادئ الأساسية، السياسية والثقافية، التي تقوم عليها «الثقافة الكونية» المرتبطة بالعولمة؟.

في مقدمة هذه المبادئ الحرية. وهي الأساس الأوليّ الراسخ لليبرالية بكافة أشكالها. وجون لوك هو الذي شرع الحرية أساساً لكل شيء، والليبرالية نفسها تشتق اسمها من هذه الكلمة. والحرية هنا تعني «اقتصاد السوق الحر» والحرية السياسية والحرية الاقتصادية وحرية التعبير والحرية الدينية والأخلاقية وجملة ما يسمى بالحريات المدنية والأساسية. والحرية مبدأ مطلق لا يجوز المساس به وهو حق إنساني طبيعي مقدس. وفي الحريات الأساسية يتساوى جميع الأفراد.

المبدأ الثاني الديموقراطية، وهي تتقدم اليوم كل المبادئ التي

ينادي بها «العالم الحر». كل الحضارات وكل الثقافات وكل الأنظمة السياسية والاجتماعية مدعوة إلى أن تجعل من الديموقراطية نظامها السياسي المقرر. وبالديموقراطية والحرية تميز النظم السياسية الغربية بينها وبين غيرها من النظم السائدة في الحضارات الأخرى. ومعلوم أن الديموقراطية ديموقراطيات. لكن الديموقراطية التي يراد لها أن تسم الثقافة الكونية هي الديموقراطية الليبرالية التي أعلن عن انتصارها فرنسيس فوكوياما والتي هي عنده «الصورة النهائية لنظام الحكم البشري». وفي أمر تحديد المركّب من هاتين الكلمتين يرى أن الليبرالية السياسية «قاعدة قانونية تعترف بحريات وحقوق معينة للفرد غير خاضعة لسيطرة الحكومة»، وهي حقوق مدنية (أي تحرير المواطن من سيطرة الحكومة في الأمور التي لا يبدو بوضوح أنها تؤثر في صالح المجتمع كله تأثيراً يحتم تدخل الدولة). أما الديموقراطية فهي «الحق المعترف به من الجميع لكافة المواطنين في أن يكون لهم نصيب في السلطة السياسية، أي حق كافة المواطنين في الاقتراع، والمشاركة في النشاط السياسي». «ويمكن اعتبار حق المشاركة في السلطة السياسية حقاً ليبرالياً آخر - بل هو أهم الحقوق الليبرالية» (**نهاية التاريخ وخاتمة البشر**، ص ٥٤ من الترجمة العربية).

المبدأ الثالث: المنفعة. فليس ثمة شك في أن مبدأ المنفعة هو الذي يوجه الثقافة الكونية. فغاية الفعالية الإنسانية خير الفرد. وهذا الخير يتجسد في المنفعة. وهذه المنفعة مادية أولاً وآخراً. أي أنها تتمثل في تحقيق أكبر قدر من الكسب المادي. أي أن ظاهرة «التكديس» هي التي تصاحب الغائية النفعية. وبالطبع يرتبط بالمنفعة الفعل الاستهلاكي المتنامي المتنوع المتغير. ويترتب على ذلك كله «قوة» تحقق ذاتها في الاحتكار وفي السلطة والسيطرة والهيمنة.

المبدأ الرابع: حقوق الإنسان. فالثقافة الكونية ترمي إلى إشاعة جملة من الحقوق التي ترى الليبرالية الجديدة أن الإنسان قد حرم منها في النظم الاستبدادية أو الشمولية أو الدينية، أي في النظم «غير الديموقراطية».

المبدأ الخامس: النسبية الثقافية. فالثقافة الكونية تحرص على أن تشيع قضية ترقى إلى مستوى «الاعتقاد» وهي أنه ليس ثمة «حقيقة نهائية» في أي قطاع من القطاعات البشرية. فالثقافات نسبية، وهي مرتبطة بظروف تاريخية زمنية عارضة. لكن الثقافة الكونية تحمل أيضاً في انتشارها وحراكها معاني تقدم الحضارة الغربية وظفر قيم هذه الحضارة ورقي المبادئ التي تستند إليها، فضلاً عن تقديمها لنفسها بما هي أكثر الحضارات والثقافات إنجازاً علمياً وتقنياً وتنظيمياً وتحضيرياً. والدعوى القائلة أن الديموقراطية الليبرالية ـ وهي النظام الذي انتهت إليه الحضارة الغربية ـ هي «الصورة النهائية لنظام الحكم البشري» تبدو خير دليل على ذلك.

المبدأ السادس الفردانية. فالثقافة الكونية التي تنشرها العولمة تضع نشاط الفرد وفعاليته في المنزلة الأسمى. فالفرد هو المبدأ والوسط والغاية. والأنانية الفردية واقع يتحتم تلبية متطلباته. والفرد يعلو على المجتمع، والدولة لا تملك سلطة التحكم فيه في نطاق الحرية المطلقة التي يتمتع بها. وإذا كان ثمة خير عام يمكن أن يطال المجتمع فذلك سيكون نتيجة للخيرات الخاصة التي تطال الأفراد. يمثل الفرد في نظام العولمة المكانة نفسها التي يحتلها الخالق في النظام الديني.

المبدأ السابع اللذة والمتعة غايةً للسعادة. تنشر الثقافة الكونية ثقافة تحتل فيها اللذة الحسية والمتعة مكانة مركزية. ويتعلق هذا المطلب

بالصورة والمخيلة والحساسية الجمالية والفعالية الجنسية ومتعة العنف. فالخير المرغوب فيه هو الفعل الذي يترتب عليه لذة أو متعة. وتسهم وسائل الإعلام بكافة أشكالها في إشاعة المنتجات الباعثة على اللذة وعلى استهلاك هذه اللذة. وبالطبع هذا لا يعني أن كل ما تحمله الثقافة الكونية يدخل في هذا الباب، فثمة بكل تأكيد، وبخاصة في الفضاءات الليبرالية المعتدلة، منتجات أدبية وفنية وإبداعية تولد مشاعر الخير والمتعة والجمال. لكن ذلك آت من ثقافة تستند إلى تصورات أقل راديكالية في الحرية وإلى مفهوم اجتماعي أو «جماعَتِيّ» في الديموقراطية لا إلى مفهوم ليبرالي جديد راديكالي فيها.

تلك هي المبادئ الرئيسة التي تجتمع في الثقافة الكونية التي تنشرها المبادلات الكونية وتنقلها العلاقات المتبادلة ووسائل الإعلام الجهنمية وتروج لها قوة الولايات المتحدة الأمريكية «الطاردة»، القلعة الرئيسية لليبرالية الجديدة وللعولمة.

ولكن أين موقع قيمتي العدالة والمساواة في هذه الثقافة؟ الحقيقة أن هاتين القيمتين لا تحتلان مكانة مرموقة في نظام العولمة. فالعدالة والمساواة اللتان تلهج بهما الفلسفات الكلاسيكية والديانات والأخلاق الطبيعية والثورة الفرنسية تخرجان إلى الفضاء الثقافي الكوني لصالح الحرية المطلقة. ومعلوم أن هذه لا تستقيم مع مبدأ المساواة ولا مع مبدأ العدالة. والديموقراطية الليبرالية نفسها التي تستند إلى مفهوم متفرد في الحرية والأنانية الفردية لا تعني شيئاً أكثر من المساواة في الفرص. وفي اعتقاد (هايك) أن توزيع المداخيل بواسطة السوق لا يتضمن ظلماً لأن التفاوت في المساواة الذي ينتج عنه ليس ثمرة قرارات واعية وقصدية، وتوزيع الثروات تحكمه عوامل الحظ والموهبة والحذق وليس لأحد أن يشكو من ذلك. لكن (جون رولز) اعتبر أن

جميع الأفراد متساوون في الحريات الأساسية وأن التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية ينبغي أن تستجيب لمتطلبات العدل والمساواة في الحظوظ والفرص وأن تجلب أكبر قدر من النفع للأفراد الأقل حظاً في المجتمع (Rawls, 1993: 291). ويجمل (كيمليكا) مفهوم رولز للعدالة ـ وهو المفهوم الذي عرضه في كتابه A Theory of Justice على النحو التالي: «ينبغي لجميع الخيرات الاجتماعية الأولية ـ الحرية والفرص والدخل والثروة والقواعد الاجتماعية لتقدير الذات ـ أن توزع بالتساوي. وذلك لا يكون بإلغاء جميع أشكال التفاوت وإنما بإلغاء التفاوتات بين الأشخاص الأقل حظاً. وإذا كان ثمة فوارق تجلب المنفعة لكل الناس وتثمر عادات وعزائم اجتماعية نافعة فإن المحبذ هو السماح بهذا التفاوت لا إلغاؤه. ان التفاوتات والفروق مقبولة إذا ما ترتب عليها زيادة نصيبي أو حصتي الأولية لكنها ليست كذلك إذا ما جارت على هذا النصيب، مثلما هو الحال في المذهب النفعي» (الترجمة الفرنسية Kymlicka, 1990: 64).

والخير؟ هل تحتل قيمة (الخير) مكانة في المنظومة الليبرالية؟ لقد ساد في أوساط الليبراليين أن «الأخلاق الليبرالية» في وجهها العملي، تلتزم في مسألة الخير والحياة الخيرة موقف «الحياد» (P. Neal, 1987: 567-582). لكن (باتريك نيل)، منافحاً عن الليبرالية، يعترض على ذلك ويرى أن الليبرالية ليست حيادية في هذه المسألة وأن المسألة لا تقتصر، من منظور ليبرالي، على تقديم «العادل» على «الخير»، وعلى مجرد التعلق «بالمذهب النفعي» وبأن الخير هو المرتبة القصوى من المنفعة، وإنما بالقول بما يسميه بـ «النفعية التفضيلية» وهي تعني أن «غاية السياسة الاجتماعية تكمن في أرضاء الخيارات التفضيلية الفردية، وتجنب محاولة تكميم السعادة أو اللذة. إن الخير الذي تزعم النفعية التفضيلية بلوغ درجته

القصوى، بمعنى ما، هو إرضاء الخيارات التفضيلية الفردية». وهذه الخيارات التفضيلية تتضمن جميع الرغبات، والغايات، والمنافع أو الأغراض التي أمكن للفرد أن يدخلها في مقولة «الترجيحات» أو «التفضيلات» (**نظرية ليبرالية في الخير؟، الترجمة الفرنسية في كتاب:** Libéraux et communautariens، ص ١٢٤). وبطبيعة الحال فإن هذه الخيارات التفضيلية تتفاوت بين فرد حر وبين آخر ولا تفضي في نهاية الأمر إلى نظرية ليبرالية عامة في الخير.

إن السؤال الجوهري الذي يتعين وضعه الآن ـ وهو سؤال قيميّ ـ هو التالي: ما الذي يتعين علينا نحن في فضاءاتنا الثقافية الخاصة أن ننهجه في مسألة الثقافة الكونية؟

لكن من «نحن» هذه؟ وماهي طبيعة هذه «الهوية الثقافية» التي نتمثلها أو التي تسكننا؟ فالفضاءات العربية الآن ليست خالصة لثقافة موحدة، والقيم التي تحرك أفعالنا قيم متضاربة، والمرجعيات «الإيديولوجية» أو السلوكية ليست هي ذاتها في كل المناطق والمواطن. والغائيات المنشودة تتباين وتتمايز، والتراث الذي قوم ثقافتنا التاريخية ليس هو المقوم الوحيد لثقافتنا، وما تبقى منه لا يشكل نظرة شاملة واحدة إلى العالم والأشياء. الفضاءات العربية الآن تحركها أو تتحرك فيها «ثقافة» غير متجانسة العناصر. وفوضى المفاهيم وطرائق التفكير وأنماط الحياة متباينة مترافعة، وإذا ما تمت مقابلة ذلك بالثقافة الكونية فإن هذه تبدو أكثر تماسكاًوإحكاماً ووضوحاً وانسجاماً وتوحداً وتوحيداً.

ونحن، في فضائنا أو فضاءاتنا الخاصة، لو قلنا إن الهوية الثقافية تتجسد في «الثقافة الإسلامية» لبدت الأمور أكثر جلاء وحسماً. لكنها مع ذلك ستلاقي صعوبتين: الأولى أنه لا إجماع على

مفهوم هذه الثقافة وعلى مضامينها، وبخاصة بعد أن حدث انزياح عميق في الإنفاذ العملي للمعطى الإسلامي إذ بات ذا غائية سياسية راديكالية بعد أن كان ذا غائية «حضارية» فتعددت المذاهب وتفرقت الأيدي في الداخل وثارت الدنيا في الخارج. الثانية أن الفضاءات العربية ليست خالصة لهذه المرجعية، إذ نبتت إلى جانبها مرجعيات أخرى عميقة قوية ممتدة: قومية وعلمانية وليبرالية وغير ذلك. ويزيد الأمور تعقيداً أننا لا نتحرك في ظل «دولة ـ مركز» أو دولة مركزية ذات «مدينة موحَّدة وموحِّدة» تشيع قيماً وأنماط فعل عامة متجانسة، وإنما في مدن متعددة لا تكاد تجتمع على شيء جوهري. لكن أليس الاختلاف والتباين والتمايز هو ما يسود المدن الغربية أيضاً؟ وهل تلك المدن خالصة بإطلاق للثقافة نفسها بجملة عناصرها وقيمها ومبادئها وغائياتها؟ ألا تجد الديمقراطية الليبرالية مثلاً ـ وهي رأس النظام الثقافي العولمي ـ نقيضاً جوهرياً لها في الديمقراطية الجَماعَتِيّة؟ (بحثي: **نحن والديمقراطية**: ١٤٣ ـ ١٦٩) بكل تأكيد. لكن تظل هناك مع ذلك ثلة من المبادئ والقيم العليا المشتركة تأذن بالكلام على ما يسمى بـ «الثقافة الغربية» و«الحضارة الغربية»، ولا يضير هذه الثقافة أن تحتضن في فضاءاتها أفكاراً ومفاهيم وطرائق سلوكية خاصة وفلسفات نظرية وعملية متباينة، طالما أن مبادئها العليا وقيمها المطلقة ـ الحرية والديمقراطية مثلاً ـ قائمة حاكمة راسخة، وطالما أن الجميع هناك يكرر هذه المقولة: «نظامنا الديمقراطي وحريتنا..». لكن أليس هذا الأمر شاخصاً أيضاً في حال «الثقافة» العربية؟ ثقافتنا «نحن»؟ أليس ثمة قيم عليا وغائيات بيّنة نسلّم بها على وجه الإجمال في فضاءاتنا الثقافية وتأذن لنا بأن ننسج علاقات متماسكة أو «متناغمة» داخل عوالمنا الذاتية، وتواصلاً آمناً في علاقاتنا مع العالم الخارجي، وعلى وجه التحديد مع «الثقافة الكونية» وعوالمها «الغربية» على وجه

الخصوص؟ أليس ثمة «نظام عفوي» أو ـ «يد خفية» ـ تفسر الارتكاسات العربية المتماثلة والغائيات المتشابهة قبالة عدد من القضايا الجوهرية الكبرى؟ ومن وجه آخر أليس ثمة قيم مشتركة بين ما نجتمع عليه نحن، وبين هذه القيم والمبادئ التي توجه الثقافة الكونية التي من شأنها أن تكبح فاعل الصدام والصراع وأن يأذن تفعيلها بتحويل مسار العلاقات وبتوجيهها في طرق آمنة؟

سآذن لنفسي بالكلام على ما يمكن أن أسميه بـ «النظام العربي الثقافي»، وسأقول إن هذا النظام يعني جملة الفعاليات الثقافية التي تتمثلها وتنتجها وتبدعها الفضاءات العربية، وأن هذه الأنشطة التي تتحرك بأفكار وقيم وأفعال ومبدعات وغائيات ورؤى هي ذات طبيعة متباينة متنوعة في تجلياتها المشخصة، وأن الذي يجعل منها «ثقافة عربية» أو «الثقافة العربية» يرتد إلى ما يشبه أن يكون نظاماً عفوياً أو «يداً خفية» دافعة ـ وقد صادفنا هذه الاستعارة في سياق آخر ـ قد لا تكون في نهاية التحليل شيئاً آخر سوى «الحامل التاريخي» ذي اللغة «الموحّدة». الحامل التاريخي هو الأصل أما الحامل اللغوي فقد بات تابعاً مشتقاً، أو أنه «أداة» ليس من «الممتنع» بإطلاق أن تحل محلها أداة أخرى، إلا في حالة واحدة وهي أن تكون ماهية هذه الثقافة «دينية» تستند إلى نص الوحي. بيد أن قوة الأشياء تفرض أن تظل هذه اللغة ـ اللغة العربية ـ هي أداة الثقافة العربية إلى مدى غير منظور وقد يكون غير محدود. لكن هذه الأداة ستظل تابعة للمضامين تتشكل وتتطور بتشكلها وتطورها، وليس العكس.

والذي يلوح لي هو أن الرؤى والنظرات الشاملة الموجهة والمشكّلة لهذا النظام الثقافي ـ بأفكاره ومبتدعاته وقيمه وطرائق أهله في الفعل ـ يمكن أن ترتد مع مطلع القرن الجديد وغداة عمليات

«التصفية» الإيديولوجية التي جرت في القرن الماضي، إلى ثلاث رؤى ثقافية متميزة ومتمايزة، ولأقل ثلاثة نظم رئيسة:

الأول: أطلق عليه اسم النظام الثقافي بمنظور ديني إسلامي، ويمكن اختصاره في «النظام الديني».

الثاني: أطلق عليه اسم النظام الثقافي بمنظور وطني، قومي أو قطري، ويمكن اختزاله في «النظام الوطني».

الثالث: أطلق عليه اسم النظام الثقافي بمنظور ليبرالي، ويمكن اختزاله في «النظام الليبرالي».

ومعنى ذلك أن «الثقافة العربية» التي يمكن أن تكون موضوع نظر هنا في العلاقة بالثقافة الكونية، ليست تماماً، على ما يتصور تركي الحمد، «هلامية الشكل، زئبقية المضمون... لفظية بيانية» (**الثقافة العربية في عصور العولمة**: ١١٩)، وإنما هي أوضح من ذلك وأكثر تحديداً. فهي في حقيقة الأمر، وعلى الأقل، ثقافة مثلثة الأبعاد، إن لم نقل مثلثة «الماهيات». فللنظام الديني منابعه وأصوله ومصادراته ومضامينه الفكرية وغائياته الدنيوية والأخروية الخاصة. والنظام الوطني أيضاً ذو هواجس خاصة به وذو غائيات دنيوية نوعية وذو أشكال متباينة متمايزة تباين الأقطار والشعوب وتمايز الخصوصيات والأوضاع. والنظام الليبرالي أيضاً ذو مبادئ ومقومات وغائيات قد تجد لها مكاناً في النظام الثاني ـ الوطني ـ لكنها لا تجد في النظام الأول إلا الرد والرفض في الغالب الأعم. وبالطبع يمكن للنظام الثاني أن يأخذ بوجوه واعتبارات من النظام الأول أيضاً دون أن يلتحق به على سبيل «إيديولوجية» قصدية شاملة.

لن تجد الثقافة الكونية إذن، وهي تعبر الفضاءات الثقافية

العربية، نظاماً ثقافياً متجانساً وإنما ستجد ثلاثة نظم على الأقل، هي النظم السائدة أو «الصلبة» في الحياة العامة في هذا المجال البشري أو ذاك. وبالطبع ليس علينا أن نتوقع الاستجابة نفسها أو الارتكاسة ذاتها، وإنما الذي يتعين علينا هو أن نتوقع تنوعاً وتفاوتاً في أحوال الاتصال.

ما الذي يمكن للنظام الديني أن يقبله أو يرده من منظومة الثقافة الكونية؟ يتعين قبل النظر في ذلك أن أوضح أن علينا أن نتنبه إلى أن النظام الثقافي الديني ذو مستويين متمايزين. الأول النظام الديني الإيديولوجي. والثاني النظام الديني «الجَمْهَري» أو «الشعبي» إن أمكن التعبير. الأول يستند إلى تصور قصدي شامل ذي مقدمات «مُعَقلَنة» ومضامين محددة وغائيات صريحة. وهذا النظام لا يقف عند مجرد اعتبار «الدين» جملة من الاعتقادات الكلامية أو الميتافيزيقية أو الصوفية الروحية، أو «نظاماً من الرموز يعمل، بفضل صياغة تصورات في النظام العام للوجود، على تشكيل بواعث وطباع عملية» ـ وفق ما يذهب إليه غيرتس مثلاً (Geertz: 87-125)، وإنما يتشبث على وجه قطعي بأن «وقائع الوحي» تحمل منظومة اعتقادية نظرية وعملية تمتد من «التصديق» الإيماني إلى «عمل الجوارح» في الأفق الفردي، إلى عمل تغييري شامل لجملة الوجوه الشخصية والمجتمعية والسياسية والدولية والكونية. أي أنه عقيدة فردية ودعوة عامة، أي رسالة كونية موجهة إلى العالم بأسره ويتعين على هذا العالم ـ محلياً وكونياً ـ أن يستجيب لها. في إطار هذا التصور، وفي وجهه العملي، نتبين تيارين: تيار الدعوة «السياسية»، وتيار الدعوة «الجهادية» الذي يذهب إلى حدود «الفعل المباشر» العنيف. أما النظام الديني «الجمهري» أو الشعبي، نظام الجمهور و«العامة»، فلا يحسب حساباً لهذه الوجوه من الفعل، وهو

يتمثل الظاهرة الدينية بما هي «فرائض» شرعية أي بما هي عقائد وأفعال تعبدية ومعاملاتية يقصد منها رضوان الله ونوال السعادة الأخروية في الجنة. وهذا حال جملة أهل الإسلام. والنظام الديني الإيديولوجي، النظام الأول، هو الذي يعنينا ههنا، وهو حال الأحزاب والفرق والجماعات الدينية ـ السياسية، التي هي بالطبع الأقلية القليلة في جسم الإسلام العام. لكنها هي التي تمثل، بالدرجة الأولى، الكتلة الثقافية النشطة الفاعلة في الإطار الذي نتحرك فيه هنا، سلماً أو مقاتلة.

نسأل من جديد: ما الذي يمكن لهذا النظام الديني أن يقبله أو يرده من منظومة الثقافة الكونية؟ لن تخلو الإجابة من عدد من المفاجآت.

والمفاجأة الرئيسة تأتي مما يبدو عليه موقف النظام الديني من ظاهرة العولمة نفسها، بما هي نظام اقتصادي، أي بما هي نظام يستند إلى «اقتصاد السوق الحر». ههنا علينا أن نلاحظ أن «النظرة الإسلامية» في المسألة التجارية والاقتصادية تماثل «النظرة البروتستنتية»، أي أنها وفق تحليلات ماكس فيبر، تعبر عن «روح الرأسمالية». والتاريخ التجاري «العالمي» أو الكوني للإسلام يبين على نحو صريح عن هذا النزوع. وقد شدد مكسيم رودنسون ***(Islam et capitalisme)*** على السمة الرأسمالية للأفكار والفعاليات الاقتصادية الإسلامية. والحقيقة أن المنظرين الاقتصاديين المسلمين المعاصرين أنفسهم يسلمون بالطابع الرأسمالي الحر لما يسمونه بـ (الاقتصاد الإسلامي) وذلك برغم القيود والضوابط المحددة التي يضعونها لهذا الاقتصاد. وإذا أردنا أن نقارب بين الفكر الاقتصادي الإسلامي وبين الفكر الاقتصادي الرأسمالي الحديث فإننا نجنح إلى الاعتقاد بأن هذا الفكر الأول ينزع إلى ما يمكن أن يكون «رأسمالية ذات وجه إنساني» وبأنه يقارب ما يسمى في الفكر الثاني بـ

«دولة الرفاهية» أو «دولة الرعاية» التي نوه بها كينز. ومع أن بعض المفكرين «الإسلاميين» المعاصرين قد وجه هذا النظام وجهة مباينة وتكلم على ما أسماه «اشتراكية الإسلام» (مصطفى السباعي، ١٩٥٩)، إلا أن هذه النزعة لم تلق أي قبول لدى جملة الإسلاميين الذين حرصوا على أن يجعلوا النظرية الاقتصادية الإسلامية نظرية متميزة، لا هي بالرأسمالية ولا هي بالاشتراكية. لكننا إذا اعتبرنا أن المعيار الجوهري في المسألة هنا يتحدد بالموقف من الملكية الخاصة وحرية التملك والتصرف فإننا لا بد أن نقر بأن النظرات الاقتصادية الإسلامية ذات طبيعة «رأسمالية» قيدتها الشريعة بإجراءات ذات طابع إنساني «مجتمعي» أو «اجتماعي». وبالطبع يمكن القول هنا إن العولمة بما هي نظام اقتصادي دنيوي ينبغي، من حيث المبدأ، إن تلقى القبول في النظام الديني. ولا يغيّر من طبيعة هذا القبول أن هذا النظام سيضع قيوداً هنا وحدوداً هناك وإجراءات هنا وإجراءات هناك. فمثل ذلك يحدث أيضاً في العوالم الليبرالية نفسها.

ويتعلق بهذه المفاجأة تعلقاً جوهرياً الحق المطلق في التملك وفي الملكية الخاصة. وكذلك مبدأ المنافسة والمرونة الاقتصادية، وتنمية وجوه الاقتصاد والتوسع في الاستثمار مما يرتبط بمبادئ «الاستخلاف» و«عمران الأرض» في النظام الديني. في هذه الأسس الاقتصادية المركزية التي تستند إليها الليبرالية العولمية لا ينبغي أن يكون ثمة صراع حقيقي بينها وبين القواعد والإجراءات الاقتصادية التي يأخذ بها النظام الديني.

على أن ذلك كله ـ أعني التوافق العام بين العولمة وبين النظام الديني ـ ينبغي، لكي تكون له نتائجه «الآمنة» والدالة، أن يربط بالمقدمات الفلسفية أو الميتافيزيقية أو الإيديولوجية التي تؤسس كلا النظامين. ومن الجليّ ههنا أن يقال إن هذا التوافق العام قد يستقيم

في آفاقه «الدنيوية» لكنه لن يكون كذلك في غائياته الفلسفية أو الميتافيزيقية القصوى. فغائيات النظام الديني ليست دنيوية وإنما هي «أخروية». أما غائيات العولمة الليبرالية فدنيوية خالصة لا يحتل فيها الهاجس الأخروي أية مكانة. ههنا ينجم الافتراق. وفي عدد من المبادئ السياسية والثقافية الجوهرية يتعزز الافتراق ليدرك في بعض المناطق دائرة التناقض المطلق.

والحقيقة أنه بقدر ما يتقارب النظامان «الديني» والثقافي الكوني في القضايا الاقتصادية فإنهما يتنافران ويترافعان ترافعاً يكاد يكون تاماً في القيم السياسية والاجتماعية ـ الثقافية من هذا النظام.

فالحريات الأساسية في النظام الديني «مقيدة» غير مطلقة، بينما هي في الثقافة الكونية مطلقة. والديمقراطية في النظام الديني غير مقبولة إلا في قطاع محدد جداً من الفضاء الثقافي الديني، ومبدأ الشورى هو الذي يحل محل الديمقراطية، والشورى ـ حتى حين تكون ملزمة لا معلمة و«ذات شَبه بالديمقراطية» ـ ليست هي الديمقراطية. و«حق الاختلاف» خلافي، ولا تأخذ به على وجه الحقيقة إلا ثلة محدودة من المفكرين الإسلاميين. والنسبية الثقافية لا تستقيم عند الإسلاميين في حق النظام الديني، إذ العقيدة فيه إلهية، ولا يمكن أن تخضع للنسبية. والتعددية الثقافية مقبولة لكنها ليست كذلك إذا استندت إلى فلسفات أو رؤى شاملة تضاد أو تناقض مبادئ الاعتقاد والشريعة الإسلامية. والإسلاميون لا يفهمون «حقوق المرأة» بالطريقة نفسها التي يتمثلها «عقل» الثقافة الكونية. وإذا كان طلب اللذة والمتعة هما قصارى ما تنشده قوى الثقافة الكونية، فإن هذه القيمة لا تتحول إلى غاية قصوى إلا في الأفق الأخروي أما في العالم الدنيوي فهي مطلوبة أيضاً بكل تأكيد لكنها ليست كل شيء. إذ ثمة «اللذة والمتعة

الروحية» إلى جانب اللذة والمتعة الحسية، وذلك برغم كل ما يقال في شأن استغراق الثقافة الدينية «العملية» في الحياة الحسية. وإذا كانت الفردانية في النظام الكوني هي الأصل والأساس، فإنها في النظام الديني مكروهة، وذلك لصالح المجتمع والجماعة، والخير العام يتقدم في هذا النظام على الخير الخاص. والخير يتمثل في نهاية المطاف بطاعة الأوامر الإلهية وتجسيدها في الفعل قصداً إلى رضوان الله ونعمة الجنة. وأما العدل فلا يتصدر قيم ومبادئ الثقافة الكونية لكنه في النظام الديني، وبرغم ما يتطلبه من دقة التحديد، أساس الدين والملك والعمران، وهو يتصدر جملة القيم ويعلو عليها. وإذا ظل منا على بال أن المرجعية الأولية والقصدية النهائية، وفق النظام الديني، ذات أساس «إلهي» مفارق، وذات أفق غائي أخروي، وأن الأصل في النظام الكوني المصاحب للعولمة الإنسان والغائية ذات آفاق «دنيائية» خالصة، فإننا نستطيع أن نتبين الأسباب التي تجعل من النظام الديني نظاماً مبايناً ومضاداً للنظام الثقافي الكوني، برغم بعض وجوه الاتفاق والقبول التي تشخص هنا وهناك في كلا النظامين. وبالطبع يتعذر في هذا الوضع قيام حالة من التفاهم أو التواصل أو الحوار بين هذين النظامين. ويعزز من حالة «التباعد» و«التنافر» بين النظامين واقعة «الخوف» التي تجتاح الفضاءات «الإسلامية» قبالة المتعلقات «الحسية» والإيديولوجية التي تنشرها على نحو نافذ مؤثر أذرع العولمة الإعلامية، وهاجس «الخوف الغربي» من «الإسلام السياسي» الراديكالي.

بيد أن الحال ستختلف بقدر كبير حين نتحول إلى ما أسميناه بالنظام الوطني وبما يمكن أن يكون عليه معه أمر القبول أو الرد للنظام الثقافي الكوني. ولبيان ذلك يتعين أن نتبين قبل كل شيء القوى المشكلة لهذا النظام. والحقيقة أنه يتقلب في قلب هذا النظام

ثلة من القوى السياسية والاجتماعية التي تمثل قضايا التقدم والهوية الوطنية والحضارية هاجسها الرئيس. ويمكن أن نتبين بوضوح بين هذه القوى المثقفين القوميين، والمسلمين «الحضاريين»، والاشتراكيين، وحشداً من العلمانيين. تنتمي كل فئة من هذه الفئات إلى أفق خاص يميزها، لكنها تجتمع كلها على عدد من المبادئ والقيم التي تأذن بفعل مشترك وتوجه إلى أفق عام مشترك. وبرغم أن بعضها قد تعلق بإيديولوجية صارمة في مرحلة سابقة، إلا أنها جميعاً الآن عند نهايات القرن المنصرم ومطالع القرن الجديد تبدي مرونة وانفتاحاً و«ليبرالية» ما في الفكر وفي الفعل. ينشد القوميون وحدة الأمة العربية وتقدمها الإنساني والحضاري، ويتبنون جملة القيم المدنية الحديثة. ويتعلق المسلمون الحضاريون بمفهوم «حضاري» لا «إيديولوجي سياسي» للإسلام، أي بالدلالات التاريخية والنفسية والكونية للإنجاز التحضيري الإنساني للإسلام بما هو حضارة بشرية عظمى. وهم لا يتشبثون بفكرة «خلافة إسلامية» أو «دولة إسلامية»، ويقبلون بمبادئ وقيم «مدنية» حديثة لا تناقض على نحو فج المسلمات والعقائد الدينية الإسلامية. وما يهم الاشتراكيين الذين وعوا تماماً درس التحولات الكبرى التي شهدها العقدان الأخيران من القرن العشرين، بناء نظام اجتماعي سياسي وطني خال من الاستغلال والاستبداد قائم على مبادئ الحرية والديمقراطية والعدالة والمساواة وتكافؤ الفرص. أما العلمانيون الوطنيون فقضيتهم الأساسية تتمثل في أن خير الوطن وتقدمه لا يمكن أن يتحققا إلا بقيام دولة غير دينية، وأن الأخذ بأسباب التمدن العلمي والتقني والتنظيمات الحديثة هو الذي يعزز هذا التقدم. لدى هذه الفئات جميعاً في علاقاتها البينية قدرة على التواصل والحوار والتفاهم. وذلك بفضل غياب إيديولوجية وثوقية متصلبة فيها على وجه الإجمال. وتوجه كل القرائن إلى الاعتقاد بأنها يمكن أن

تتخذ مواقف متقاربة من قيم الثقافة الكونية. وبالطبع لن يرضى الاشتراكيون المتصلبون بنظام العولمة الذي هو نظام ليبرالي في ماهيته وسيناضلون في وجهه، لكن بوسائل سلمية آمنة. وهم لن يتقبلوا أن تكون قيم المنفعة والفردانية هي الأصل في خير الوطن والمواطن. وقد يتفق معهم في ذلك إسلاميون حضاريون أو علمانيون. لكنهم جميعاً سيتفقون على ضرورة إنفاذ قيم الحرية والديمقراطية والتعددية الثقافية وحقوق الإنسان والمرأة، بحدود قد لا تبتعد كثيراً عما يمكن أن تكون عليه هذه القيم في فضاءات الثقافة الكونية التي هي بطبيعتها - خلا ما يلحق بالليبرالية الجديدة الراديكالية - غير خالصة لصيغة نهائية قاطعة - مثلما هو الحال لدى «الديمقراطيين الجَماعَتِيّين». ومعنى ذلك أن أحوال الحوار والتفاهم والتواصل هي التي يقدّر لها أن تسود هنا في دائرة العلاقات بين هذين النظامين الثقافيين. إذ إن ثمة عدداً كافياً من «القيم العليا المشتركة» التي تسمح بتشكيل مثل هذه العلائق البانية للسلم والتعاون الطاردة للصدام والمواجهة. والحقيقة أن مطالعة الفعاليات الثقافية العربية هنا وهناك تبين إبانة واضحة عن أن الأجواء الثقافية «الوطنية» في الفضاءات العربية تشهد تفاعلاً شديداً وحواراً دائماً وجدلاً جاداً وتواصلاً عميقاً مع جملة هذه القيم «المدنية» العليا التي تحملها الثقافة الكونية. وتشير قرائن عديدة إلى أن حال الثقافة الوطنية في عملية الحوار والمناقشة والجدال والتواصل هذه تفصح عن الكفاية والثقة والوعي والمناهضة والندية (السيد ياسين، **العالمية والعولمة**، ٢٠٠٠، وأيضاً: **الوعي التاريخي والثورة الكونية**، ١٩٩٥)، وأنها ليست مثلما يمكن أن يظن كثيرون، ثقافة متخاذلة تابعة قد سلّمت بدعاوى خصم ظافر.

أما النظام الثقافي الليبرالي العربي فيتمتع بوضع متميز في

المسألة. إذ هو يسلّم بجميع المعاني والمقومات والقيم والغائيات التي يقوم عليها النظام الثقافي الكوني، بقواعده الاقتصادية وأسسه السياسية والثقافية والفلسفية. ولعل الرجوع ثانية إلى مفكر ليبرالي كحازم الببلاوي يسمح باستجماع جملة «العقائد» التي يأخذ بها النظام الليبرالي العربي المعاصر. فهو فذ في حماسته لليبرالية بما هي نظام يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحرية والديمقراطية ويتوحد بالنظام «الديمقراطي الليبرالي»، وبما هي «تخصيصية» «مطلوبة لمزيد من الكفاية الاقتصادية» (**دور الدولة في الاقتصاد**: ١٢٦)، ومذهبٌ في «اقتصاد السوق» الحر يَفضُل بقدر كبير «نظام التخطيط المركزي» الذي تتولاه الدولة (١٤٠)، وفلسفةٌ في الفردانية تعتبر الفرد لا الجماعة الحقيقة الأولى والنهائية (١٧٣)، وتحرص على «احترام العدالة والإنصاف وعلى ضرورة تحقيق العدالة والمساواة في الفرص (١٤٣، ١٢٦). وهو، خلافاً للشائع عن الليبرالية الجديدة، يؤكد أن نظام اقتصاد السوق يحتاج إلى دولة قوية مستقرة، هي «دولة القانون» ـ لا إلى «دولة الحد الأدنى» ـ وهي «أساسية لمباشرة النشاط الاقتصادي» ولحمايته بمؤسساتها السياسية وبفضل الأسس والإجراءات والضوابط الاقتصادية والقانونية والدستورية التي تضعها. وهو يلخص جملة تصوره «الثقافي» في الليبرالية في هذا القول: «إن الدعوة إلى الليبرالية ـ وهي تدعو إلى الحرية وحقوق الإنسان ـ فإنها تساعد على مزيد من الكفاية الاقتصادية، وقد تحقق في ظلها ـ عملاً ـ مزيد من العدالة والمساواة بين الأفراد، وبذلك تمثل عنصراً من عناصر التقدم. وإذا كانت الليبرالية دعوة إلى الحرية وإلى الكفاية فإنها وبنفس الدرجة دعوة إلى السلام. فلم يخبرنا التاريخ عن أية حروب وقعت بين دول تأخذ بالنظم الليبرالية، فهذه نظم منطقها الحوار والمناقشة وليس القهر أو الحرب. ولعل أهم ما تتميز به الليبرالية ـ في اعترافها بحقوق الأفراد

وحرياتهم ـ هو قدرتها على التسامح والتعايش مع مختلف القيم التي يؤمن بها كل فرد طالما لا يحول ذلك تمتع غيره بحق مقابل. هذا التسامح في التعايش مع مختلف الآراء والمعتقدات قد أعطى لليبرالية نضجاً وعمقاً في عدم الانسياق وراء المطلقات. الليبرالية لا تعترف إلا بالفرد باعتباره إنساناً بصرف النظر عن دينه أو لونه أو عرقه أو طبقته (. . .) قد لا تكون الليبرالية هي «نهاية التاريخ» كما يأمل فوكوياما، ولكنها ـ على أي الأحوال ـ تستحق أن نعمل من أجلها ومن أجل تنقيتها» (١٧٨ ـ ١٧٩).

ما الذي يخلص من مراجعة هذه النظم جميعاً: النظام الكوني من طرف، والنظم الثقافية العربية الثلاثة ـ الديني والوطني والليبرالي ـ من طرف آخر؟ هل نقف عند حدود تأمل هذه النظم ومقابلة بعضها ببعضها الآخر لتبين أسباب الرد أو القبول هنا وهناك؟ هل نقيم كل شيء على أساس من الاعتقاد بأن النظام الثقافي الكوني ذا السمة «الشمولية» هو قدر مقدور لا وجه للإفلات منه ولا مفر من التسليم به، أو أن ثمة بديلاً هو الصدام؟ ولكن إذا كانت هذه النظم الثقافية جميعاً تقبل من النظام الثقافي الكوني هنا وجهاً وهناك وجهاً، وترد منه هنا وجهاً وهناك وجهاً، فما طبيعة العلاقة التي ستتولد عن مثل هذا الوضع في مشكل التقابل بين هذه النظم جميعاً؟ والنظام الثقافي الكوني نفسه ألا يشتمل على عيوب في طبيعته الذاتية وفي مقوماته الفلسفية نفسها؟ وإذا شئنا أن نتخذ أو «نختار» موقفاً أو مواقف من هذا النظام الذي ينتشر في عوالمنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والفنية، فهل يتحتم أن يتم ذلك على نحو أحادي ـ بمعنى أن يرتب كل نظام من نظمنا الثقافية شأنه مع النظام الثقافي الكوني بالطريقة التي تناسبه ووفقاً لجملة نظامه الخاص فحسب ـ أم أن يتم

ذلك على نحو «تضافري»، بمعنى أن تتحاور هذه الأنظمة الثلاثة من أجل الاتفاق على صيغة ثقافية تجسد طريقة عامة مشتركة في مقاربة الثقافة الكونية والتفاعل معها تفاعلاً تواصلياً إيجابياً نقدياً ندياً؟

يلوح لي أن الجنوح إلى «التقابل» أو إلى «التكامل» الثنائي ـ بمعنى أن يباشر كل نظام من هذه النظم الثقافة الكونية بمفرده، رداً أو قبولاً أو غير ذلك ـ لن يفضي إلا إلى انعزالية ثقافية تعزز تفكك وتجزؤ البنيان الثقافي العربي وتضعف من قوته ومقاومته قبالة الوجوه المدمرة من النظام الثقافي الكوني. والحقيقة أن هذا الخيار، خيار التقابل الانعزالي، هو الذي يلوح تماماً أن قوى النظام الثقافي الديني قد أخذت به وستأخذ. فبرغم «الإقرار غير المصرّح به» لهذا النظام بالمقدمات الاقتصادية العامة للنظام الثقافي الكوني، إلا أن نتائجه ومتعلقاته السياسية والثقافية غير مقبولة عنده على وجه الإطلاق. ومعنى ذلك أن هذا النظام سيجابه صعوباته ومشكلاته النوعية قبالة الثقافة الكونية من زاوية المجابهة والتقابل الصدامي. وهو سيقدم نفسه دوماً بما هو البديل الجذري للنظام الكوني، وسينأى بنفسه عن أي فعل ثقافي يجمعه بالقوى الثقافية العربية الأخرى، مؤثراً موقف «الاعتزال» و«التحدي». إن حكم هذا النظام لن يكون حكم الدين بما هو نظام ثقافي تؤسس رموزه دوافعَ وطباعاً وحوافز وأفعالاً واقعية تنشد لأهلها الخلاص الفردي والنجاة في اليوم الآخر، في سياق بشري كوني تتلاقى فيه النظم الثقافية تلاقياً آمناً، وإنما بما هو إيديولوجية مناضلة يحكمها منطق الصراع غير الآمن، والتقابل الصدامي مع الثقافة الكونية وآلياتها ورموزها.

ويفارق حالُ النظام الثقافي الوطني في المسألة حالَ النظام الثقافي الديني مفارقة صريحة. فهنا لا يحتل «الخوف» والتوجس بإزاء

الثقافة الكونية مساحة طاغية في الوعي. ولا تثير الدعاوى والشكوك الكونية في حق مفاهيم «الهوية» و«القومية» و«الأمة» حالة الفزع والرعب التي تتلبس الوعي الثقافي الديني. قد نستثني هنا ثلة محدودة جداً من «المحاربين القدامى» الذين خلفت لديهم الإخفاقات الزمنية جروحاً عميقة جعلت منهم قوميين عصابيين، لكن الوعي الثقافي الوطني بكتلته الأغلبية يجنح إلى اعتبار الشكوك الواردة من الفضاءات الكونية وجهاً لجدلية العام والخاص، والكوني والمحلي، والخصوصية والعالمية، وهي جدلية طبيعية لا ينبغي لها أن تبعث على الخوف والهلع، بقدر ما تتطلب النظر العقلاني والتفاعل الواثق والتشكيل القوي لشخصية الفرد ولمؤسسات الدولة والمجتمع وفقاً لمبادئ الحرية والعدالة والديمقراطية والمساواة والكرامة والقوة والتنمية والتوحد وجملة القيم المدنية التي تفضي إلى التقدم. والوضع المطابق هنا في العلاقة بالثقافة الكونية هو الوضع نفسه الذي تلقاه هذه الثقافة في مواطنها الأصلية، أي المراجعة النقدية والمنافسة المستمرة والحوار الندّي. على أن هذا «التواصل» مع عدد من القيم الأساسية التي تستند إليها الثقافة الكونية لا يعني أن النزعة «الشمولية» التي تزعمها الثقافة الكونية لنفسها هي أمر مقبول. فالمقوم الأساسي لكل نظام ثقافي وطني هو الثقة بالذات والتعلق بالخصوصية. لكن هذه الخصوصية لا تجافي الكونية، فهي قادرة على تمثل القيم الإنسانية التي تنشرها «الكونية» مما يعزز كرامة الإنسان ومبادئ الحرية والمساواة والعدالة. ومعنى ذلك أن «الكونية» بما هي شمولية فكرية وثقافية لن تلقى في الفضاء الثقافي الوطني إلا النقد والمناهضة والتصدي. وقد عبر السيد ياسين عن هذا الموقف تعبيراً قوياً: «ولا بد لنا إذا كنا نسعى إلى صياغة نظام عالمي إنساني لا يقوم على الهيمنة ولا على الاحتكار، ولا على استغلال الشعوب، ولا على التدخل غير المشروع في شؤونها الداخلية، أن

نقف بقوة كمثقفين وباحثين وممثلين لمؤسسات المجتمع المدني في العالم ضد هذه الشمولية الفكرية الرأسمالية (..) وفي تقديرنا أن سيادة نموذج إيديولوجية واحدة وفرضها على المجتمع، ماركسية كانت أو رأسمالية أو إسلامية سياسية، والادعاء بأنها وحدها تمتلك الحقيقة المطلقة، سواء كانت هذه الحقيقة سياسية أو اقتصادية أو دينية، يمثل خطورة بالغة ليس فقط على بنية المجتمع واستقراره السياسي بل وعلى ازدهار الشخصية الإنسانية ذاتها (..) لا ينبغي علينا أن ننتظر حتى تحكم الشمولية الفكرية أياً كان نوعها قبضتها على عقولنا، ولا بد لنا أن نتحرك، ليس بالنقد فقط، وإنما من خلال تقديم البديل» (**العالمية والعولمة**: ٢٣٩ ـ ٢٤٠). غير أن البديل ههنا يتمثل على وجه التحديد في إقصاء النزعة الشمولية، أي التوتاليتارية، لا في «استبدال» جملة القيم المؤسسة لليبرالية، إذ إن بديل الشمولية ليس إلا واحدة من هذه القيم، أي الديمقراطية التي تجسد في الفكر الثقافي الوطني كبرى القيم المدنية المقصودة.

أما النظام الثقافي الليبرالي فإنه يسلّم على وجه العموم بجملة القيم والمعاني التي يحملها النظام الثقافي الكوني: اقتصاد السوق، الحرية، الديمقراطية، الفردانية، المنفعة، النسبية الثقافية، حقوق الإنسان.. الخ. غير أننا نألف أيضاً في هذا الوسط مواقف «معتدلة» أو «متحفظة» في عدد من المسائل الاجتماعية والدينية والسياسية، وبخاصة حين تطرح هذه المسائل في الفضاء العام. إذ نشهد ههنا حرصاً على عدم التعلق بالصيغ الراديكالية لليبرالية، على ما هي ماثلة في أوساط الليبرالية الجديدة الغربية، وجنوحاً إلى مراعاة بعض القيم والتقاليد والمعتقدات الدينية والأخلاقية، وذلك اجتناباً للصدام أو طلباً للسلامة التي لا يأبه مع ذلك بعضهم بها.

أين تكمن المشكلة، بعد هذا كله، في شأن العلاقة بين النظم الثقافية العربية وبين الليبرالية الجديدة المنتجة للنظام الثقافي الكوني؟ وما هي أجدى الطرق وأنجعها لمقاربة المسألة؟

تبين بانوراما العروض والتحليلات السابقة عن أن النظم الثقافية العربية الأساسية تذهب في تمثلها للنظام الثقافي الكوني مذاهب ثلاثة. الأول مذهب المعارضة الصريحة ـ وهو موقف النظام الديني ـ والثاني مذهب التمثل الإيجابي المشروط ـ وهو موقف النظام الوطني ـ والثالث مذهب القبول العام، وهو الموقف الليبرالي.

ولو أننا قمنا بعملية «تصفية» لما يمكن أن يُتلقّى على هذا النحو أو ذاك لقلنا أن «اقتصاد السوق» الحر والملكية الفردية لا يلقيان الرفض أو الإعراض على وجه الحقيقة، إلا لدى الاشتراكيين الكلاسيكيين والاشتراكيين الإنسانيين في التيار الثقافي الوطني. ولقلنا إن الديمقراطية تحظى برضى الجميع، خلا المثقفين الإسلاميين الذين يستبدلون بها «الشورى» التي تقربهم، نظرياً، من بعض وجوه الديمقراطية لكنها لا تجعل منهم ديمقراطيين حقيقيين. ولقلنا إن الحرية محدودة ـ وأحياناً محاصرة ـ في النظام الثقافي الأول ـ «منفتحة» في النظامين الثاني والثالث. ولقلنا أن النزعة الفردانية تمتد بأطياف متفاوتة في النظم الثقافية الثلاثة ولا تشتد اشتداداً صارماً إلا في النظام الثقافي الثالث. وأن المنفعة مقصودة من الجميع بدرجات متفاوتة أيضاً. وأن حقوق الإنسان لا تجد تحفظات إلا في بعض المناطق من النظام الأول. وأن التعددية الثقافية مقبولة عند الجميع، إلا إذا استندت الثقافة الخاصة إلى إيديولوجية مضادة، فإنها تكون حينذاك مبدأ غير مرغوب فيه، وذلك في حالة النظام الأول. وكذلك النسبية الثقافية، فإنها مقبولة عند الجميع إلا في النظام الأول إذا كان الأصل

فيها «عقيدة» أو «أيديولوجية» مخالفة.

فيبدو إذن أن المشكلة الأساسية تكمن مثلما هو بيّن، في حالة النظام الثقافي الديني الذي يحتج على جملة المبادئ التي يقوم عليها النظام الكوني وينبذها نبذاً عظيماً. أما النظم الثقافية الأخرى فتتردد بين القبول وبين المراجعة والمناظرة والحوار والتواصل. وأحوال الرد والقبول والنقد تدور في الغالب الأعم حول القيم والمبادئ الفلسفية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية. ولعل ذلك يرجع إلى أن النظم الثقافية العربية ما زالت مسكونة بالدلالات الفلسفية للثقافة لا بمتعلقاتها المادية أو الاقتصادية، وأن المسائل السياسية والاجتماعية المرتبطة بفلسفة الثقافة تتقدم، في الخطورة والأهمية، على المسائل الأخرى. والذي حدث هو أن النظم الثقافية العربية ـ خلا النظام الاشتراكي ـ لم تقف عند الطبيعة الاقتصادية للعولمة بقدر ما وقفت عند النتائج الثقافية والسياسية للعولمة: الهوية الوطنية، الشخصية الثقافية، الأمة والقومية، الهيمنة والإمبريالية الشمولية والديمقراطية.. الخ. أما النظام الثقافي الديني فشدد على التناقض الفكري والقيمي وجنح في قطاعاته الراديكالية إلى النظرة الصدامية، بينما رضيت أجنحته الأخرى بعلاقات حوارية.

في ضوء واقع الحال هذا، هل في مكنتنا أن نتكلم على نظام ثقافي عربي شامل تجمع بين أجنحته ثلة من القيم المشتركة يستطيع بفضلها أن يقيم علاقات مكافئة مع النظام الثقافي الكوني وأن يَمثُل لهذا النظام بما هو نظام ثقافي إنساني جدير بالتقدير بفضل ما يشتمل عليه من قيم إنسانية عليا لا تفارق مفارقة حقيقية تلك القيم العليا التي لا يختلف حولها فلاسفة الثقافة الكونية، وتأذن في الوقت ذاته بإعادة بناء روابط طبيعية آمنة تُقصي أحوال الكراهية والنفور والصدام

التي شكلتها وقائع القرن الجديد النكدة وغذتها ذاكرة التاريخ المريرة بالتعصب البغيض؟ وكذلك هل يمكن للنظم الثقافية الثلاثة أن تشكل «حلف فضول» جديداً يتفق على مجموعة محددة من القيم والمبادئ، ويسعى بكل ما أوتي من قوة وبأس وذكاء وعزيمة لأن يشيع هذه القيم في جميع القطاعات والمستويات الفردية والاجتماعية والمؤسساتية والسياسية في الداخل، وفي الفضاءات الإنسانية الممكنة، في الخارج، فتكون هذه المبادئ والقيم هي دليل النظام الثقافي والحضاري العربي وحامل صورة أهله المحلية والكونية؟ ألا تستحق قيم الحرية والمساواة والعدالة والديمقراطية الجَماعَتِيّة والكرامة الإنسانية والمواطنة والخير العام والتنمية والوحدة. . وغيرها. . عناء الاجتماع عندها والدعوة إليها وفق تحديدات تقريبية تجتنب الإحالات الإيديولوجية القصيّة المتفردة المترافعة، وتشخص بما هي منظومة جديرة بالثقة، عالمة بحدودها، وبحدود غيرها، قادرة على نسج علاقات حوارية نقدية تواصلية جدالية مع معطيات النظام الثقافي الليبرالي الجديد ورموزه وقواه؟ إذا كان النظام الثقافي الديني، في صيغته الراديكالية، نَفوراً من المشاركة في مثل هذا التشكيل الثقافي وواثقاً من الاعتقاد بأن المسألة هي أولاً وآخراً مسألة اختيار جذري بين الحق وبين الباطل، بين الخير وبين الشر، فذلك حق «إنساني» له يضمنه التسليم بقيمة «حقوق الإنسان». لكن لا بد في هذه الحالة من أن يتحول إلى طريق الحوار والعلاقات الآمنة مع الأغيار جميعاً، وأن يحتل جناح المعارضة في النظام الثقافي العربي فحسب. في مقابل ذلك لا يبدو أن الفرقاء الآخرين يمكن أن يعتزلوا هذا التشكيل، والمقصود هنا المثقفون الوطنيون، والقوميون، والمسلمون «الحضاريون»، والاشتراكيون الإنسانيون، والعلمانيون والليبراليون. يستطيع هؤلاء جميعاً الاتفاق على بناء نظام ثقافي يشيع جملة من المبادئ والقيم والممارسات العليا

المشتركة تساوق تلك التي ينشرها النظام الثقافي الكوني، فتأذن له بتواصل إيجابي وبحوار حقيقي مع هذا النظام. إن هذا النظام الذي سيشتمل بكل تأكيد على ثلة من القيم المشتركة بينه وبين النظام الثقافي الكوني سيكون حريصاً في طبيعته على أن يضع هذه القيم المشتركة في مكانها الصحيح من الإطار الوطني والإنساني الخاص، وسيجعلها موضع حوار وتحليل ونقاش في تواصله مع النظام الثقافي الكوني. وسيكون هذا التواصل واثقاً محرراً من عقدة الخوف، برغم كل وجوه التفوق التي يحفل بها النظام الثقافي الكوني. وإذا آذن حراك هذا الفعل الثقافي بالنجاح فإن صيغةً لـ «الكونية في الخصوصية والخصوصية في الكونية» تكون قد باتت نافذة. وذلك كله بطبيعة الحال للزمن الراهن وللقريب المنظور...

مـراجـع
ورد ذكرها في البحث

١ ـ العربية

الببلاوي، حازم: النظام الاقتصادي الدولي المعاصر من نهاية الحرب العالمية الثانية إلى نهاية الحرب الباردة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٠.

دور الدولة في الاقتصاد، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٨.

الحمد، تركي: الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي، بيروت ـ لندن، ١٩٩٩.

جدعان، فهمي: نحن والديمقراطية (منشور في مجلة عالم الفكر، العدد ٣، المجلد ٢٩، يناير ـ مارس ٢٠٠١، الكويت).

فوكوياما، فرنسيس: نهاية التاريخ وخاتم البشر ط ١، ترجمة حسين أحمد، أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة ١٩٩٣.

روبرتسون، رونلاد: العولمة، النظرية الاجتماعية والثقافية الكونية، ترجمة أحمد محمود ونورا أمين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٨.

السباعي، مصطفى: اشتراكية الإسلام، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٥٧.

ياسين، السيد: الوعي التاريخي والثورة الكونية ـ حوار الحضارات في عالم

متغير، مركز الدراسات الاستراتيجية ـ الأهرام، القاهرة ١٩٩٥.
ـ العالمية والعولمة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠.

٢ ـ الأوروبية

Bayart, Jean-François, *L'illusion identitaire,* Fayard, Paris, 1996.

Bernard, Michel, *L'utopie néolibérale,* Ed. du Renouveau québécois, Montréal, 1997.

Friedman, J. 1994: *Cultural Identity and Global Process.* London: Sage.

Geertz, Clifford, 1973:*The Interpretation of Cultures,* Basic Books, New York.

Gélinas, Jacques B. *La globalization du monde,* Les Editions Ecosociété, Montréal, 2000.

Giddens, A, 1990: *The Consequences of Modernity,* Cambridge: Polity Press,

Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order.* Semion and Schuster Rochefeller Center, New York, 1996.

Kymlicka, Will, *Les théories de la justice,* trad. de l'anglais par Mercy Saint-Upery, Editions La Découverte-Editions du Boréal, 1999.

Latouche, S. 1996: *The Westernization of the World.* Cambridge: Polity Press.

Libéraux et communautariens, Textes réunis et présentés par André Berten, Pable Da Silveira et Hervé Pourtois, PUF, Paris, 1997.

McGrew, A, 1992: *A Global Society?* In S. Hall D. Held and A. McGrew (eds), *Modernity and its Futures,* Cambridge: Polity Press.

Neal, Patrick, *A Liberal Theory of the Good?* Canadian Journal of Philosophy,17/3. P. 567-582.

Rawls, J, 1993, *The Basic Liberties and their Priority, in Political Liberalism,* Columbia University Press.

Rawls, J, 1971, *A Theory of Justice,* Oxford University Press, Londres.

Rodinson, M: *Islam et capitalisme,* Paris.

Tomlinson, J. 1999: *Globalization and Culture,* Chicago, The University of Chicago Press.

الحضارة المعاصرة ومُشْكِل البدائل(*)

(*) الندوة الدولية (الإسلام وحوار الحضارات)، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض، ١٧ ـ ٢٠ مارس ٢٠٠٢.

١ - برغم الفوضى المتعاظمة وتشتت المسارات واضطراب الموازين وغموض حس الاتجاه، تبدو «الحضارة المعاصرة» لكل وعي، اليوم، أكثر الوقائع الإنسانية والمادية صلابة وتشخصاً وانتشاراً وتأثيراً. وتدل كل القرائن في جملة الفضاءات البشرية الحية على أن الحضارة المعاصرة هذه ليست في نهاية المطاف، وقبل أية حضارة أخرى، إلا الحضارة الغربية على وجه التحديد والخصوص. فبفضل الكشوف العلمية الهائلة والتقدم التقني المنقطع النظير، والقوة المادية والعسكرية الجبارة والتنظيم الإداري والقانوني المحكم والانتشار الإعلامي الخارق، باتت هذه الحضارة سيدة العالم وصاحبة الكلمة النافذة في جملة أمور البشر.

بيد أن هذا الواقع «التاريخي» الظافر الذي تحقق لحضارة الغرب خلال هذين القرنين الأخيرين وجعل منها «الحضارة المعاصرة» بإطلاق يخفي واقعاً آخر يتمثل في حقيقة أساسية هي أن هذه الحضارة لم تَجُبَّ عدداً من الحضارات الكبرى التي ما تزال حية فاعلة. لا شك في أن هذه الحضارات قد فقدت في أزمنة الحداثة قدراً عظيماً من قوتها وحيويتها ونفاذها في الفضاءات الكونية التي تتجاوز حدودها، لكنها

لم تفقد فعلها وتأثيرها وجاذبيتها وفاعليتها لدى أبنائها في حياتهم الفردية والاجتماعية الخاصة فضلاً عن قدرتها على التواصل أو التفاعل مع الحضارة المهيمنة. وبرغم غزو «الحضارة المعاصرة» لفضاءات هذه الحضارات وتحكّمها في كثير من وجوه حياتها وفي مستقبلها، إلا أن بعض هذه الحضارات على الأقل يتعلق بالتربة التي يتغذى منها وبالجذور التي تثبّت وجوده في الأرض وبجملة من «الرؤى الشاملة» التي تعزز الثقة بالذات وبالقيمة العليا لحضارته. ومبعث هذه الثقة الاعتقاد بأن القيمة الحقيقية لا تأتي فقط من مبدأ «القوة» بأشكالها المختلفة، وإنما من هذه الثنائية الأبدية التي تجمع بين القيمة والمعنى من وجه أول وبين الفعل والقوة من وجه ثان.

يتعين علينا قبل المضي قدماً في النظر في مشكل البحث، أن نقرر أننا حين نستخدم مصطلح «الحضارة» هنا إنما نعني، إجرائياً، وعلى وجه التحديد، أن المقصود هو جملة المحدثات والمنجزات البشرية التي تنتجها جماعة مدنية ما في حقول المعرفة والعلم والإبداع والتقنية، وطريقة الحياة وفق نظرة شاملة إلى العالم. وبتعبير آخر لا يكفي أن تولد منجزات مادية وأدبية معينة لتتشكل حضارة ما وإنما ينبغي أيضاً أن تقوم هذه المنجزات على قاعدة «ثقافية» محددة، أي على «ثقافة». وماهية هذه الثقافة تتمثل في فلسفة في الحياة والوجود، أي في نظرة شاملة إلى العالم وفي نمط ما من السلوك والنشاط وطريقة الحياة، أي في ثلة من «القيم» الموجهة للفعل.

وفي إطار التقابل بين الحضارات يبدو واضحاً أن الوجوه المادية للحضارة تتفاوت وتتباين وتتفاضل فيتقدم بعضها على بعضها الآخر، وذلك بما تجسده من «أحكام وجودية» تقبل الإطلاق، بينما يسود مبدأ «النسبية» حين يتعلق الأمر بالثقافة وقيمها، فههنا لا يملك أحد

أسباباً وجيهة للزعم أنه حاصل على إجماع الاعتقاد بأن ثقافته تتفوق على كل ثقافات الآخرين، إذ الأحكام هنا هي «أحكام قيم» والأمر نسبي تماماً. لا شك في أن كل جماعة أو أمة أو دولة أو حضارة ترى أن ثقافتها الخاصة هي «أفضل» من جميع الثقافات الأخرى، ـ لكن ذلك حق فقط في «عين» أبناء هذه الثقافة وحدهم. من البديهي أن يقول المسلم أن ثقافته ترقى وتعلو على الثقافات الأخرى بما تشتمل عليه من قيم وأفكار ومعتقدات وطرائق فعل. لكن الأمر نفسه يجري عند الغربي والمسيحي والبوذي والكونفوشي والهندوسي وكل الآخرين، أي أن جميع الحضارات الحاملة لثقافات ترى أنها الأنسب أو الأصلح أو الأرقى. وبالطبع لا سبيل إلى «فض النزاع» حول هذا المبدأ اليوم إلا بإحدى ثلاث وسائل: القسر والإكراه والعنف، أو الحوار، أو «قوة ونفاذ الانتشار الثقافي». وما يهمني تقريره هنا هو القول إن الواقعة الراسخة في الفضاء الحضاري الإنساني الراهن هي أن أرضنا المسكونة ما زالت تحمل في جنباتها حضارات حية عدة وأن هذه الحضارات ذات حضور مشخص حقيقي وذات قوى متفاوتة متباينة، وأن التطور الحضاري الشامل لم يدرك الآن حالة «الوحدة الحضارية» برغم ما يدعيه دعاة الليبرالية الجديدة من الزعم أن «الديمقراطية الليبرالية» هي خاتمة الحضارات. بيد أنه لا بد من القول إن هذا التقرير لا يصلح إلا في أمر «البعد الثقافي» للحضارة ولا يصلح في أمر البعد «التقني» لها، لأن التطور الحضاري قد هيأ فعلاً لحضارة واحدة من بين جميع الحضارات القائمة، هي الحضارة الغربية المعاصرة، أن تدفع بالعلم والمعرفة والتقنية إلى حدود عظمى تجعلها مالكة للأدوات المادية للحضارة وقادرة على نشرها في المعمورة ووضعها، بمقدار، بين أيدي أبناء جميع الحضارات توجه حياتهم المادية وتحكم وسائل وأساليب إنتاجهم التقني ورفاهيتهم المادية. وهذا

الوضع يهيئ لهذه الحضارة قوة غير عادية تجعل منها الحضارة المهمينة والحاكمة على كل الحضارات الأخرى، وذلك بما لها من قوة العطاء أو الحَجب. وهذا الوضع ينتج تفاوتاً واقعياً حقيقياً بين هذه الحضارة وبين الحضارات الأخرى التي تجري أو تلهث خلف تلك الحضارة. يستطيع أبناء الحضارات الأخرى أن يشيروا بأصابعهم إلى المثالب والنقائص ووجوه الخلل «القيمية» في بنية وتشكلات تلك الحضارة، وأن يجردوا القول في التقدم المادي لتلك الحضارة، ولكن أيضاً في التخلف الروحي والأخلاقي لها. وعند هذه النقطة ندرك مسألة التقابل أو التدافع أو الصراع الحضاري بين الحضارات «المغلوبة» وبين الحضارة «الغالبة». . بين الحضارة الغالبة التي نطلق عليها اسم الحضارة المعاصرة ـ حضارة الغرب الحديث بالتحديد ـ وبين الحضارات المغلوبة أو المقهورة القوية بثقافاتها الضعيفة بتقنياتها. . حضارات الإسلام، والهند، والصين. . وبكلمة قديمة «حضارات الشرق». ههنا صوّب الليبراليون الجدد في الغرب ـ وأسماء بعضهم على كل شفة ولسان ـ إلى هذه الواقعة قصودهم ووجهوها بصراحة وجهة «تحريضية» نحو القتال والصراع. وهذا ما سأعود إلى بعض وجوهه بعد حين.

٢ ـ الحضارة المعاصرة هي على وجه التحديد الحضارة الغربية الغالبة، الحضارة المستبدة بالمعرفة والعلم والتقنية وأذرعها المرعبة: وسائل الإعلام. وهي ليست هذا كله فحسب وإنما هي أيضاً رؤية شاملة خاصة للعالم والوجود والأشياء.

نحن نعرف اليوم حق المعرفة الوجوه المتعلقة بالعلم والتقنية والحدود التي انتهت إليها هذه الوجوه. فمنجزات العلوم الأساسية والطبيعية ومشتقاتها التقنية ماثلة للعيان. وقد بلغت الهندسة الوراثية وعلوم الفضاء والأدوات الإعلامية والمبدعات العسكرية والصناعات

الاستهلاكية مبلغاً عظيماً. ومن المؤكد أن القرن الحادي والعشرين سيشهد مكتشفات ومبدعات ومنجزات خارقة. بيد أن ما يثوي وراء هذه الوجوه من رؤى فلسفية أو ثقافية ليس واضحاً تمام الوضوح لكل الناس. وذلك يتطلب قدراً من البيان.

والسؤال المقصود هنا هو: ما هي الغائية الجوهرية للحضارة المعاصرة الغالبة؟ وما هي الرؤية الشاملة لها، أعني الرؤية الموجّهة والحاكمة للفكر وطرائق الحياة وأسلوب المعاش والمقاصد العليا أو البعيدة لها؟ وبيان هذه المسألة ضروري لمقابلته بما لدى الحضارات الأخرى المغلوبة، ولما يقتضيه واقع النظر من معالجة مشكل «البدائل» الحضارية الثائر الآن والثائر بشكل أشد غداً.

يتفق الباحثون المعاصرون على الاعتقاد بأن الحضارة المعاصرة هي ثمرة (الحداثة) وأن الأسس الثقافية التي تستند إليها هي نفسها المقومات التي تؤسس الحداثة، أي العقلانية والعلم والفردانية. وهذا التحديد يصدق بشكل أكمل على «الحضارة الحديثة». إذ إن «الحضارة المعاصرة» التي تنتمي بشكل أخص إلى القرن العشرين ـ قد أحدثت تطويراً أساسياً في الحداثة التقليدية التي تستند إلى ما يسمى بـ «العقلانية الموضوعية». والعقلانية الموضوعية تعني تطابق العقل مع الواقع وتوجيه الواقع وفقاً لمبادئ العقل النظرية والموضوعية. وهذا يعني أن الحداثة الموضوعية نظرة «إيبستمولوجية» بالدرجة الأولى. وهي نظرة تستبدل بالمرجعية «الدينية» التقليدية، مرجعية العقل والعلم الموضوعي. وثمرة ذلك استبدال الدولة المدنية ـ أو العلمانية ـ بالمؤسسة الدينية أو الكنيسة في السياق الغربي. لذا فإن الحداثة تمثل جَبّاً لمرحلة (ما قبل الحداثة) التي هي مرحلة ذات مرجعية دينية مثالية روحانية. أما الحضارة المعاصرة، حضارة الغرب في القرن العشرين

بشكل خاص، فإنها تجسد انزياحاً من «العقلانية الموضوعية» إلى ما يسمى بالعقلانية الذرائعية أو الأداتية ـ وفيها ـ أي في العقلانية الأداتية ـ يتم التركيب بين العقل العلمي وبين النتائج التجريبية العلمية لنشاط هذا العقل. وهذه النتائج تتجسد على وجه التحديد بالتقنية النفعية السائرة نحو التخلي عن المقاصد القيمية الإنسانية التقليدية. وبالطبع تمثل الليبرالية الرأسمالية الثمرة المشخصة المباشرة لهذه التقنية النفعية. في هذه الصيغة التي مثلها الاقتصاد الرأسمالي على طرائق (آدم سميث وكينز) يتم الاحتفاظ بمبدأ تدخل الدولة (الدولة ـ العناية والدولة ـ الرعاية) في حياة المجتمع والأفراد. لكن تعاظم القوى الرأسمالية الكبرى والشركات العملاقة وتنامي التيار الليبرالي نفسه وتفجر الثورة الإعلامية قد عدلت من مسار الليبرالية الرأسمالية لتربط كل شيء باقتصاد السوق الحر وبمنطق الحرية المطلقة ولتتنكب عن كل ما هو «اجتماعي» و«أخلاقي». وباتت الدولة نفسها بمنأى عن مجرى التيار متمثلة دور «الحماية» القانونية والمادية لهذا النظام الجديد، راعية للحرية والديمقراطية وفق منظور معدّل لهما، منظور يجنح نحو إطلاق الفعل الاقتصادي والدنيوي غير آبه بمبدأ «العدالة» ومبشر على نحو تحريضي بعدد منتقى من «حقوق الإنسان» يضغط لإنفاذه وفق مقاييس مزدوجة في حالات عديدة.

لكن الديمقراطيين «الجماعَتِيّين» Communitarians لا يسلمون بهذا المنطق «الليبرالي الجديد» ويدافعون عن دور الدولة والقيم المجتمعية والأخلاقية والعدالة ويشخصون بما هم المناهض الفعلي الواقعي لهذا التيار المدمر الذي تتمثل غائياته الأساسية في نظام ينشد المنفعة والمتعة والحرية المطلقة والفردانية الشرسة والهيمنة الكونية الشاملة التي تحمل اسم (العولمة).

ويعتقد «جون نيف» أنه ليس علينا أن نبحث عن الأسس الثقافية للحضارة الحديثة في نهضة العلم الحديث وتقدمه، ولا في نهضة الاقتصاد الحديث وتقدمه، وإنما الذي ينبغي تقريره هو أن الينابيع الرئيسية لهذه الحضارة قد تمثلت في الجهود التي تكللت بالنجاح بقدر ما والتي بذلت من أجل إقامة رابطة قوية بين نشدان الجمال ونشدان الفضيلة في مجتمع يطلب اللذة. وكل الخصال الإنسانية السامية ـ الرحمة، المحبة، الشرف، العدالة، الفكر النير ـ مما تعبق به الحضارة الحديثة ولا يعيره العلماء والأخصائيون أية أهمية ليست إلا ثماراً من ثمار المسيحية. وكذلك فإن التقدم الروحي وطلب الكمال للإنسان بكلّيته اللذين تعلقت بهما الحضارة الحديثة منذ مطالع القرن السادس عشر لم يكونا ثمرة التقدم العلمي والاقتصادي وإنما ثمرة المسيحية نفسها» (انظر كتابي: **الطريق إلى المستقبل**، المؤسسة العربية لدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٦، ص ١٧٠).

لا شك في أن الحضارة الغربية الحديثة لم تَجُبَّ المسيحية فهي قد احتفظت بها في لحمة النسيج الاجتماعي والفردي في البلدان الأوروبية التي تسود فيها. ومن المؤكد أن تأثيرها قد بقي حياً في شتى القطاعات الحياتية. وقد اعتقد هيجل أن المسيحية مهدت الطريق لنشوب الثورة الفرنسية بفضل إرسائها لمبدأ المساواة بين جميع البشر على أساس قدرتهم على الاختيار الأخلاقي. ولاحظ صمويل هنتنجتون أن معظم الديمقراطيات الجديدة منذ عام ١٩٧٠ هي دول كاثوليكية. ومن المؤكد أيضاً أن العقيدة الدينية لكثير من رجال السياسة الأوروبيين قد كان لها أثر شخصي مباشر في توجيه سياساتهم الخارجية. بيد أن من الثابت أيضاً أن الحضارة الحديثة في ماهيتها قد هجرت هجراً غير جميل القيم المسيحية العليا واستبدلت بها قيماً دنيوية

خالصة، وأن مقابلة المسيحية بالحضارة المعاصرة ينم، من حيث الطبيعة، عن تضارب في الغائيات التي يقصدها كل منهما. فمبدأ المنفعة المادية القصوى، والحرية السادرة في غيها، والحركة الاستعمارية الشرسة المرتبطة بالمصالح الدنيوية لدول الغرب في العصر الحديث، وهجر العدالة في العلاقات الإنسانية. . كل ذلك ليس من المسيحية وإنما مما ينعته بعض المفكرين بـ «ما بعد المسيحية». وبكلمة توجز كل القضية: إن المفاهيم التي تتعلق بها المسيحية في مسائل المعرفة والفرد والتقنية الدينية ليست هي عينها المفاهيم التي تقوّم فلسفة الحداثة وحضارتها. وحالة المفارقة والتباين والاختلاف أشد حين يتعلق الأمر بالحضارة المعاصرة المندفعة في تيار الليبرالية الجديدة، إذ هي بكل تأكيد مضادة كل التضاد لروح المسيحية. وإذا بدا لبعض أبناء الحضارات الأخرى أن مسيحية الغرب أو «صليبيته» - وفق الاستخدام غير الموفق الذي يحبذه «الإسلاميون السياسيون» - هي المحرك لحالة الصدام والعداء بينهم وبين حضارة الغرب، فذلك لأن الربط عندهم كامل بين الغرب وبين المسيحية ولأن الفعالية النقدية عندهم تتجه إلى «فعل الآخر» وحده ولا تطال «فعل الذات» الذي يمكن أن يكون باعثاً على سياسات العداء والكراهية والاضطهاد.

والحقيقة التي أرى تكرار القول بها هنا هي أن غائية الحضارة المعاصرة ليست هي غائية المسيحية، برغم أن أبناءها ينتمون في الغالب الأعم إلى المسيحية، لكنه انتماء «تاريخي» لا يطال الجوهر الاعتقادي، إذ المعتقدات هنا تنتمي في الغالب الأعم إلى «رؤية دنيائية علمانية» ليست هي الرؤية المسيحية. ولا يشك أحد في أن المسيحية في جوهرها «لاهوت» يند عن مبادئ الاقتصاد النفعي الراديكالي مثلما يند عن مسلمات «العلم الوضعي» المتمرد على الحقائق الدينية، وعن

نزعات «العقل» التي تخص الإنسان بوضع بروميثي وإلهي يشجبه هذا اللاهوت.

من أين يأتي إذن هذا الاعتقاد الذي يأخذ به ـ على تفاوت في التعليل ـ مفكرون مسيحيون ومفكرون إسلاميون، وهو أن الحضارة الغربية حضارة مسيحية؟ إنه يأتي، عند الأولين، من ملاحظة احتفاظ الحضارة الغربية بعدد من القيم الأخلاقية المسيحية، ومن انتشار التراث المسيحي في الفضاءات الغربية الحديثة والمعاصرة. وهو يأتي عند الآخرين من الدعاوى المسيحية لبعض المفكرين والساسة الغربيين فضلاً عن الصراع الديني بين الإسلام والغرب المسيحي، وهو صراع لم ينجح أحد في تبديد هواجسه ومخاوفه ومخاطره، ولم تفض فيه حوارات الأديان إلى أية نتائج حقيقية وعميقة. لا بل إن عدداً من الوقائع المستحدثة في العالم العربي والإسلامي من ناحية وفي الغرب من ناحية ثانية قد جاء ليؤججه ويعزز قواعده وجذوره ويعمق من آثاره المدمرة على الحاضر والمستقبل.

نقول إذن إن الغائية الجوهرية للحضارة المعاصرة، حضارة الغرب، تتكثف في الاعتقاد بأن مقومات هذه الحضارة عند نهايات الألفية الثانية ومطلع الألفية الثالثة ترتد إلى نشدان المنفعة واللذة والحرية والعقلانية والتقنية العالية والسلطة وفق ما يسمى بالمنظور الليبرالي الجديد الذي يتطلع إلى أن يكون هو المنظور الكوني العالمي. وبالطبع لا يخالج أصحاب هذا المنظور أي شك في أن يكون هذا المنظور أفضل من أي منظور آخر سواه وبأنه يتفوق على كل الأنظمة التي عرفها البشر حتى اليوم. وكلمة فرنسيس فوكوياما خير تعبير على ذلك: «في نهاية التاريخ ليس ثمة منافسون إيديولوجيون للديمقراطية الليبرالية. وقد رفض الناس في الماضي هذه الديمقراطية الليبرالية

لاعتقادهم أن الملكية والأرستقراطية والثيوقراطية أو الحكومة الدينية والشمولية الشيوعية وسائر الإيديولوجيات التي اتفق أن آمنوا بها أفضل منها. أما الآن فيبدو أن ثمة اتفاقاً عاماً ـ إلا في العالم الإسلامي ـ على قبول مزاعم الليبرالية بأنها أكثر صور الحكم عقلانية، وهي صورة الدولة التي تحقق إلى أقصى حد ممكن إشباع كل من الرغبة العقلانية والاعتراف العقلاني» (**نهاية التاريخ وخاتم البشر**، الترجمة العربية، ص ١٨٩). وفقاً لهذا القول تبدو كل الرؤى الحضارية الأخرى لفوكوياما ـ باستثناء الرؤية الحضارية الإسلامية ـ منصاعة للمنظور الديمقراطي الليبرالي. وبالطبع إذا كان هذا المنظور هو المجسد الحقيقي لنهاية التاريخ فإن الذي يترتب على ذلك هو حتمية تصفية التاريخ من أية رؤية أخرى لا تنصاع لهذا المنظور. لكن ما هي هذه الرؤى الأخرى التي تشخص الآن في المعمورة بما هي «حضارات» قائمة حية على نحو أو على آخر؟

٣ ـ حضارات الإسلام والهندوسية والبوذية والشنتوية والكونفوشية ـ وكلها حضارات «شرقية» وفق المصطلح التقليدي القديم ـ هي الحضارات «الأخرى». وهي الحضارات التي تحمل شعوبها ـ وليس بالضرورة دولها ـ رؤى شاملة يمكن أن يقدم بعضها نفسه بما هو «رؤى بديلة» للحضارة الغربية المعاصرة.

قمت في عمل سابق بتقديم تحديد شامل لجملة المبادى الغائية التي تستند إليها هذه الحضارات، وقرنت بعضها بما أسميته «حضارات الظواهر» وبعضها الآخر بما أسميته «حضارات الأعماق»، وجعلت حضارة الإسلام مركباً من الظواهر والأعماق (**الطريق إلى المستقبل**، ص ١٥٥ ـ ١٧٠). وأستحضر من جملة هذه التحديدات ما يسم بإيجاز شديد حضارات «الشرق القديم» التي ما زالت قائمة بشكل أو

بآخر، وأقف عند المشكل الحضاري الإسلامي لخصوصيته الفريدة بالنسبة لنا.

في مقدمة هذه الحضارات الحضارة الهندية. وهي حضارة تستند إلى نظرة شاملة إلى العالم قوامها الديانة الهندوسية ونظامها الروحي الممتد في الـ (ريج فيدا) وفي (الأوبانيشاد). وهذه الحضارة حضارة أعماق، قوامها الزهد والخلاص والانعتاق من العالم، عالم الوهم والخداع، بالعفة وطهارة الروح واجتناب النجاسة والتركيز الفكري والاستغراق في التأمل (اليوجا) وفق قانون الجزاء (الكارما) والتوحد مع المطلق بالولادة والبعث المتكررين (السمسارا). والهندوسية ديانة تتردد بين عبادة الآباء والأسلاف وبين تقديم القرابين للنار والآلهة ذكوراً وإناثاً. وفي ماهيتها هي ديانة غنوص وانعتاق وخلاص روحي فردي يؤدي بصاحبه إلى «النمو في الله» والتحرر من أغلال التناسخ والاتحاد الروحي النهائي بالإلهي اتحاداً يفضي إلى السعادة القصوى.

والجينية والبوذية المنتشرة في بلدان شرقية عديدة (الهند، الصين، سيريلنكا، اندونيسيا، ماليزيا) مشتقتان من الديانة الفيدية الهندوسية، وهما تنشدان أيضاً التصدي لمشكلة وجود البشر في العالم وللمعاناة التي يلقونها في هذه الحياة وللحاجات الروحية التي يتشوقون إلى إشباعها. والمقصود هنا التحرر من (الدوخا) ومن عللها النكدة (المرض والشر والضيق والسخط والنقص والبلاء)، ومن الشهوة التي تنبع منها، وذلك بتجاوز الانفعالات الطاغية كالكراهية والجشع والوهم. وكل ذلك بسلوك (الطريق) المؤدي إلى قطع «الرغبة» ومتعلقاتها وإلى طلب (الحكمة) بالرياضة الروحية.

أما الكونفوشية التي تؤسس الحضارة والثقافة في الصين القديمة فهي حضارة ظواهر تستند إلى معتقدات وثنية «إحيائية» تغلب عليها

الاهتمامات والهواجس السياسية والاجتماعية والاقتصادية والقومية، أي أن الغاية النهائية بناء «مدينة أرضية» منخرطة في عالم الظواهر المادية. لكنها مع ذلك في صورها المتطورة والمتمثلة في الطاوية تجنح إلى ثقافة ممتدة في (الأعماق)، تتطلع إلى إدراك حالة من السكينة والطمأنينة الروحية والوجد وفقدان الشعور بالذات (نرفانا) طلباً للتحرر من قيود الوجود والعبور إلى عالم الخلود وإدراك الخلاص بالتأمل والرياضة الروحية (اليوجا).

من بين هذه الرؤى الشاملة والغائيات المحددة تبدو الرؤية الكونفوشية ـ التي اختلطت في الصين الحديثة بالتجربة الشيوعية ـ أكثر الرؤى الحضارية الحديثة انخراطاً في العالم الحسي الدنيوي. ويمثل البعد الجيوسياسي والسكاني للفضاء الصيني عاملاً معززاً لأهمية هذه الحضارة ولخطورتها في حياة العالم الحديث. وبالطبع فإن هذا العالم قد اكتسب، بفضل إيديولوجية السياسة المضادة لأيديولوجية الحضارة المعاصرة، وضعاً فذاً هيأه لأن يمثل «حضارة بديلة». ومع ذلك فإن علينا أن نقر بأن انهيار المعسكر الشيوعي الشرقي قد وجه «العالم الكونفوشي الشيوعي» إلى أن يكون أكثر تمثلاً لعلاقات غير صدامية مع العالم الغربي، وأكثر تقبلاً لحوار متصل يوجه إلى تحييد هذا العالم وإلى وقف توسعه الأيديولوجي وتبدد أي طموح لأن يكون «بديلاً» كونياً لحضارة الغرب. وفي سياق انهيار العالم الشيوعي، ونجوم النزعات الراديكالية الإسلامية المناهضة للغرب، والحضور السكاني الملموس للمسلمين في العالم الكونفوشي الصيني، وهواجس الخوف والصراع في الغرب، نجمت فكرة التحالف بين الإسلام والكونفوشية للتصدي للغرب، وهي الفكرة الوهمية التي روج لها بعض المفكرين الليبراليين الجدد وتداولتها الأوساط الدولية خلال العقد الأخير من

القرن العشرين. لكن الحقيقة هي أن المعطيات الراسخة المتعلقة بطبيعة الرؤى الشاملة الخاصة لا تسمح بولادة مثل هذا التحالف، إذ تظل الكونفوشية وعالمها الأيديولوجي مناقضين للرؤية الحضارية التي نافحت عنها وأرادت تجسيدها الحركات الإسلامية المعاصرة التي جعلت من الصراع والتصدي والمدافعة ديدناً لها في علاقاتها مع الغرب وحضارته. وليس يخفى على أي مراقب أو باحث أن منطق هذه الحركات منطق نوعي خاص بها وحدها، وأنها حركات «إقصائية»، لا تنبذ الصيغ المعتدلة للإسلام فحسب وإنما تنبذ كل رؤية مباينة باعتبارها نظاماً من نظم الكفر لا يجوز موالاته والتحالف معه. وإذا كان ثمة علاقات «خاصة» بين «دولة إسلامية» كباكستان مثلاً وبين الصين الحديثة فليس ذلك، بكل تأكيد، وجهاً لتحالف إسلامي كونفوشي بقدر ما هو تحالف جيوسياسي تفرضه الصراعات الإقليمية والعلاقات الصدامية بين أطراف ثلاثة على الأقل هي: الصين والهند وباكستان. غير أن الذي حدث ويحدث في جملة السياق التاريخي، هو أن الحركات الإسلامية الراديكالية المعاصرة - التي تنعت اليوم باسم الحركات الأصولية - قد تفردت بالعمل لحسابها الخاص ولرؤيتها الأيديولوجية متذرعة بامتلاكها للحقيقة الخالدة، أي لمفهومها للإسلام، وبأن هذه الحقيقة هي البديل النهائي لكل رؤية أخرى، وبالتالي لكل حضارة مخالفة. وبطبيعة الحال يحتل الغرب والحضارة الغربية خط المقاومة والهجوم الأول في معركة «الرؤى والنظم البديلة».

إن الذي يتبقى من جملة التقابل بين الحضارة المعاصرة، الحضارة الغربية، وبين الحضارات الأخرى، هو أن «المعطى الإسلامي» هو وحده الذي يشخص في الفضاء الكوني لمطالع القرن الحادي والعشرين كمعطى يزعم أنه يمثل «بديلاً» للحضارة المعاصرة وقوة تصارع هذه

الحضارة وتتصدى لها في ما أسماه صمويل هنيتنجتون «صدام الحضارات»، وفي ما أوهمت بالتوجه إليه «أول معارك القرن الحادي والعشرين» المتفجرة عن أحداث الحادي عشر من أيلول من العام الأول من هذا القرن، وهي الأحداث المدمرة التي لحقت بمركز التجارة العالمي في نيويورك ومبنى البنتاغون في واشنطن بالولايات المتحدة، وكانت مبدأ لإعلان «الحرب» على «الإرهاب».

بطبيعة الحال لا يمكن أن نغفل عن خطورة الحالة «الصينية»، فهي أيضاً تمثل حالة حضارية صراعية بالغة الخطورة يخصها الغرب بأقصى درجات التصدي. لكن ليس ههنا موضع الخوض في وجوه هذه الحالة مثلما أنه ليس ههنا موضع القول في الصدام الهندوسي ـ الإسلامي في شبه القارة الهندية.

ما هي، في سياق هذا المبحث، ملامح الرؤية الحضارية الإسلامية التي يتجه فريق من المسلمين النشطين المعاصرين إلى اعتبارها «بديلاً حتمياً» للحضارة المعاصرة؟

علينا أن نميز اليوم بدون أي لبس بين رؤيتين شاخصتين للرسالة الإسلامية وللدور الحضاري الإسلامي، الرؤية «الأصيلة» والرؤية «الأصولية». ولقد أصبح هذا التمييز فرضاً علينا من وجه ومفروضاً علينا من وجه آخر. هو فرض علينا لأن ضرراً يحدث ويتحتم علينا دفعه. وهو مفروض علينا لأننا لسنا مسؤولين جميعاً عن نجومه وإنما هو قد وقع علينا على كره منا وقسراً لدواع يتعلق بعضها بنا وبأحوالنا الزمنية العارضة ويتعلق بعضها الآخر بالتدخل التاريخي الكوني وبتطور أحوال العالم والعلاقات الإقليمية والدولية.

فأما الأصل الذي هو مبدأ للرؤية الأصلية التي وجهت الظاهرة الإسلامية وأسست قوامها النظري الحضاري والتاريخي، فيرتد إلى

القول بكل بساطة وبدون تمحل كبير إن العالم المرئي، العالم المادي، في مبدأ وجوده، لا يوجد ولا يتقوم بذاته وإنما بفعل خالق صادر عن إله واحد عالم بكل شيء قادر على كل شيء، رؤوف رحيم مريد الخير لمن خلق، وإن الإنسان قد نجم على الأرض بإرادته ليعمر الأرض ويكون خليفة لله في عمرانها. ومن أجل ذلك يحتاج هذا الإنسان لهداية إلهية في أمور الغيب حملها رسل أنبياء خاتمهم محمد ابن عبد الله ﷺ ومن واجبه أن يستخدم كل ملكاته الطبيعية، العقلية والحسية والوجدانية، من أجل ترقية وجوده الفردي والاجتماعي في كل ما يمت إلى أمور الدنيا بصلة. وهذا الإنسان في حياته الزمنية على الأرض مدعو في حدود طاقته لأن يلتزم بثلة من القيم الأخلاقية والاجتماعية في إطار جماعة منظمة تحميه وترعاه وفق مبادئ الخير العام والمصلحة والعدالة ورضوان الله. والسعادة الدنيوية والأخروية هما القصد النهائي لوجود الإنسان هنا على الأرض، وغداً في العالم الآخر. وهذه الرسالة ليست رسالة مبتدعة ابتداعاً مطلقاً، وإنما هي عود إلى الديانة الإلهية الحنيفية الأولى، وضبط وإحكام لأصول هذه الديانة. والأصل أن تتم الدعوة إلى هذه الديانة بالحكمة والموعظة الحسنة، إذ السلام والأمن والتسامح هي الأصول المفضية إلى عموم الخير والسعادة وما سواه عرض زمني ناجم عن «تدافع» البشر في حياتهم على الأرض. وهذه هي على وجه التحديد الماهية النظرية لما يمكن أن اسميه بـ «الإسلام الحضاري».

ذلك هو الوجه الأصيل الذي يمكن تجريده بإنصاف من جملة نصوص الوحي التي تؤسس هذه الرؤية ومشتقاتها الحضارية. هل هذا هو الوجه الذي تحقق «تاريخاً» ومثلته التجربة التاريخية الإسلامية؟ الجواب على ذلك أن التجربة التاريخية الإسلامية ليست «نصاً» من

«النصوص» أو وحياً من الوحي، على ما يزعمه بعض المفكرين الإسلاميين المتابعين لسبينوزا ولفلسفة وحدة الوجود. وهذه التجربة هي حقل للممارسات البشرية بصواباتها وبأخطائها وخطيئاتها. وأصحابها هم الذين تقع عليهم المسؤولية عنها، ولا تزر وازرة وزر أخرى. ومع ذلك فإن المسألة لا ترتد إلى هذه الصيغة البسيطة من النظر والتقدير، فإن التجربة التاريخية ذات خطورة عظيمة في تحديد طبيعة العلاقات المعاصرة مع (الآخرين) وفي توجيه مستقبل هذه العلاقات. غير أن الذي يتحتم التمسك به وإقراره هو أن الصيغة الأصلية للرؤية النظرية والحضارية الإسلامية تدور في الإطار الذي ألمعت إليه الآن.

لقد خضعت «الرؤية الأصلية» التي حددت عناصرها الرئيسية الآن لتعديل جوهري في عصرنا، ومنذ أواسط القرن العشرين، لا بل منذ الفترة التي تمتد بين الحربين العالميتين، وإلى أيامنا هذه. ووفقاً لهذا التعديل الجوهري باتت الرؤية الأصيلة هذه رؤية «مشتقة»، راديكالية متصلبة، يعلم الجميع أن الاسم الذي أطلق عليها هو «الأصولية الإسلامية»، وأحياناً أخرى «الإسلام السياسي»، وأنا أذهب في سياق مقابلتها بالإسلام ـ الأصل، إلى أن أسقط عليها اسم «الإسلام الآخر».

كان منطلق هذه الرؤية المستحدثة «السلفية الإسلامية التاريخية» التي عبرت (جماعة الأخوان المسلمين) منذ أواخر العشرينات من القرن الماضي عن صيغة جديدة معدّلة لها (انظر بحثي: **السلفية ـ جذورها وتحولاتها: مراجعة شاملة**، منشور في مجلة عالم الفكر، العددان الثالث والرابع/خاص، يناير/مارس ـ أبريل/يونيو ١٩٩٨، ص ٦١ ـ ٩٦). في هذه الرؤية يتدخل مفهوم «تغيير المجتمع والعالم»، ولا تقف

الظاهرة الدينية عند حدود التقوى والإيمان والعمل الصالح والتكافل الاجتماعي في الأمور الحياتية وغير ذلك من الوجوه الشخصية أو الاجتماعية. مع جماعة الاخوان المسلمين يتحول آمر (تغيير الذات) إلى آمر (تغيير المجتمع)، وهذا يفضي إلى حقل الدولة ومؤسساتها ونظمها، أي الحقل السياسي وعالمه غير الآمن، أي الصراعي. ويحدث الصراع العنيف في أواسط القرن ليمتد بعد ذلك قرابة عقدين من الزمن. وكانت قد نجمت أثناء ذلك الدولة العبرية، وهي واقعة دفعت العالم العربي في طريق أزمة عميقة لم تنجح الدول والأنظمة القطرية في تجاوزها. ومع تفاقم الأوضاع الاقتصادية في عدد من هذه الأقطار واستشراء الفساد وتعاظم التدخل الخارجي وغياب العدالة والمشاركة السياسية والحرية ومشتقاتها، تشكلت داخل التيار الإسلامي وعلى أطرافه أجنحة غاضبة قدرت أن الحل يكمن في الخروج والعصيان والعنف. فكان ذلك. واتجه العنف صوب «الذات» وصوب «الآخر». وتبلورت رؤية شاملة للإسلام جعلت منه في أعين أصحابها (البديل الحتمي) للأنظمة القائمة ولديمقراطية الغرب والحضارة الغربية. ووحدت وسائل الإعلام الكونية بين الإسلام وبين العنف، وأخيراً بينه وبين الإرهاب، وبات الإسلام في عين (الآخر) عدوانياً إرهابياً، وغابت الملامح الطيبة الرحيمة الأصلية لهذا الدين.

٤ ـ «الإسلام هو الحل»... «الإسلام هو البديل»... «إما الإسلام وإما الجاهلية»... «إما حكم الله وإما حكم الجاهلية»... «الحاكمية لله»... تلك هي الصيغ التي أطبقت عليها في جملة أرجاء العالمين العربي والإسلامي الحركات الإسلامية المعاصرة. قد يظن لأول نظرة أن هذا الشعار ليس شعاراً لجميع هذه الحركات وإنما هو فحسب شعار الحركات المتصلبة الراديكالية، أو حركات «الإسلام

السياسي» التي تنعت بالأصولية والتي يمكن بتقدير ما اعتبار أبي الأعلى المودودي وسيد قطب وتقي الدين النبهاني ملهمين رواداً لها.

وقد يمكن أن يقال إن هذه الشعارات هي على وجه التحديد شعارات ما يسمى بالجماعات الإسلامية: جماعة المسلمين (التكفير والهجرة)، وجماعة الجهاد الإسلامي، وجبهة الخلاص الإسلامي، والجبهة العالمية الإسلامية، و(القاعدة) وغيرها. لكن الحقيقة أن جميع الحركات الإسلامية الأخرى تأخذ بهذه الصيغ، ولكن بحدود وبمقادير من الاختلاف في الفهم والتأويل وطريقة العمل. ومعظم هذه الصيغ نجم بمبادرات من مفكرين مشتقين من جماعة الأخوان المسلمين أو قريبين منها. والرأي السائر هو أن هذه الجماعة جماعة معتدلة على وجه العموم برغم ما علق بها من سمة «عنيفة» عند الخمسينات من القرن العشرين في حراكها وتدخلها السياسي في الفترة الأخيرة من العهد الملكي وفي السنوات الأولى لحكم (الضباط الأحرار) في مصر. وليس يجهل أحد أن أدبيات هذه الحركة تجنح صراحة للسلم والشورى والعدالة الاجتماعية وغير ذلك من القيم التي تنأى بالحركة وأهلها عن الصراع العنيف. لكن كبرى الجماعات الإسلامية هذه تعلقت دوماً بالمبدأ القائل إن الشريعة الإسلامية هي النظام الأمثل وإن الإسلام بما هو نظام إلهي هو الطريق إلى الخلاص وهو البديل السديد لكل الأنظمة البشرية. وتشارك الجماعة هذه في الأخذ بهذا المبدأ حركات أخرى ذات نزعات اجتماعية دينية معتدلة، ومفكرون إسلاميون «مستقلون»، وقوميون أحياناً. غير أن اختلافاً في طريقة الفعل وفي طريقة إدراك وتحقيق (النظام الإسلامي) يفرض تمييزاً حقيقياً بين جملة هذه الحركات، الراديكالية منها والمعتدلة. وهذا التمييز يقع في منطقة النهج العملي لإنفاذ المبادئ. فالجماعات الإسلامية الراديكالية تختار طريق الجهاد العنيف والقتال والمواجهة و«الفعل المباشر»، إذ ترى أن

«طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف» وأن «إعادة الخلافة على منهاج النبوة» لا تتم «إلا بقتال الطواغيت وجهادهم إذ انهم لا ينخلعون البتة عن سلطانهم بغير قتال» **(وثيقة الفريضة الغائبة)**. وقد جسد بعض هذه الجماعات هذا النهج بعمليات عنيفة في داخل عدد من الأقطار العربية (سورية، مصر، الجزائر، أفغانستان)، ونسب إليها عدد من العمليات «الإرهابية» خارج هذه الأقطار (أوروبا، وأفريقيا، وأمريكا مؤخراً). أما الجماعات المعتدلة فتنأى بنفسها عن هذا النهج أو تتنصل منه وتعلن أنها لا ترضى به وأن الطريق الذي ينبغي أن يتبع هو طريق الحوار والحكمة والدعوة الطيبة الحسنة. والحقيقة أن هذا الطريق هو الطريق الذي يلتزم به جمهور المسلمين وعامتهم إذ يعتقدون أن الإسلام دين محبة وأخوة وسلام عند المسلمين في أنفسهم وفيما بينهم، وعند مباشرتهم للآخرين. وفيما عدا الجهاد والقتال لتحرير الأرض المغتصبة، أي «جهاد الدَّفع»، فإنه لا أحد منهم يأخذ بطريق «الجهاد العنيف» على النهج الذي تأخذ به الجماعات الراديكالية.

بيد أن هذه الحال لا تطابق تمام المطابقة ما تجري عليه الأمور في دوائر العالم الخارجي المعاصر - أي في إطار «الحضارة المعاصرة» - إذ إن الذي حدث هو أن «الفعل الإسلامي الراديكالي» الذي أعقب انهيار المعسكر الاشتراكي وتميز بالتحدي والمناهضة وبإطلاق بيانات العداء ومظاهر الصراع وإعلان النوايا حول (نظام بديل) لنظم الغرب، قد عزز في الغرب شتى المخاوف والهواجس ومشاعر الحذر وبوادر الكراهية التي راحت تتنامى وتتعاظم إلى أن عبرت عن نفسها بأطروحات الليبراليين الجدد حول «صراع الحضارات». وقد فجرت حوادث سبتمبر ٢٠٠١ الكراهية والعداء والصراع وإثارة مشكل

(الصراع الحضاري) على نحو لم يسبق له أي نظير في الأزمنة الحديثة. وتشير كل القرائن ـ وبرغم تصريحات «التهدئة» السياسية والدبلوماسية التي تصدر في أمريكا وأوروبا عن كبار المسؤولين ـ إلى أن حالة الصراع والكراهية التي يراد لها أن تقوم بين «حضارة الغرب» وبين «حضارة الإسلام» قد قامت فعلاً. ومع أن برلوسكوني، رئيس وزراء إيطاليا اليميني، قد تنصل من تصريحاته «الاستعلائية» إلا أن ذلك لا يجرده من الاعتقاد الحقيقي بتفوق الغرب على الإسلام وغيره. وبرغم حرص رجال الدولة الغربيين ـ الأنقياء منهم وغير الأنقياء ـ على ضرورة التمييز بين الإسلام بما هو دين محبة وسلام وبين «الحركات الأصولية» بما هي حركات «خارجة عن الإسلام»، إلا أن شبح (القاعدة) والجماعات المناظرة التي علقت بها اللوثة «الإرهابية»، بات يخيم على المخيال الجمعي الغربي ويوحد بينه وبين شبح الإسلام نفسه، ممهداً الطريق المشخص لعلاقات دقيقة حرجة خطيرة بين عالم الإسلام وبين عالم الغرب. والذي يبدو هو أنه سيكون من العسير جداً أن ترد الأمور إلى نصابها خلال فترة قصيرة بحيث يتشكل في المخيال الجمعي الغربي تصور جديد يفصل فصلاً حقيقياً بين صورة الإسلام الرحيمة وبين المشتقات التاريخية والزمنية «النكدة». والحقيقة هي أن المسألة بالغة التعقيد، فالذي يحدث الآن هو عملية «تراكب» تلتحق فيها مخلفات الماضي بوقائع الزمن الحاضر. ذلك أن التجربة التاريخية في علاقات الإسلام بالغرب ليست تجربة زاهية في جميع الأحوال. فهذه العلاقات تكتنفها منذ عصور متطاولة شتى مظاهر القلق والتوتر والحذر والصراع الآمن أحياناً غير الآمن أحياناً أخرى. وذلك من جانب كلا الطرفين على حد سواء. «والصور المتبادلة» تشي بفهوم وتصورات ومواقف لا تبعث على البهجة والسرور، وهي في جملتها تفضي إلى حالة من «الثقة المفقودة».

وأجدني مضطراً إلى أن آذن لنفسي هنا باسترجاع نص طويل سقته في مكان آخر واصفاً فيه حالة المخيال المعرفي التاريخي الغربي، والحالة الإسلامية المقابلة للغرب، إذ ذهبت إلى أنه: «لا يشك أحد في أن صورة الإسلام في المجال المعرفي التاريخي الأوروبي هي صورة قبائل يشبه أن تكون بربرية ضاقت بحياة الصحراء ووجدت في (نبي الإسلام) قائداً عسكرياً فذاً أدرك بذكائه الفطري الحاد وبخياله الحسي النافذ ومعرفته المشخصة والمادية، مطالب العرب والأعراب الحسية وتطلعاتهم الدنيوية، واستطاع بعبقريته الإنسانية المتميزة أن «يوظف» هذه المطالب والرغبات والقوى والتطلعات في غزو العوالم القديمة وتغيير قواعدها وأركانها وبناها، حتى أمكن له بناء دولة عسكرية لم تلبث أن تداعت لتخلي السبيل لدولة أخرى لم تدم طويلاً ثم لأخرى وأخرى حتى انقضى أجل جميع الدول الكبرى التي ولدتها دفعة القوى الأولى. وبطبيعة الحال كان الغرب الحديث هو الذي أدى الرسالة «الثأرية» التي أجهزت على آخر معاقل هذه القوة: الدولة أو الخلافة العثمانية. لا شك في أن المجال المعرفي التاريخي الأوروبي يقر لهذه الجماعات التي شكلها الإسلام ـ وبخاصة منها تلك التي هي من أعراق غير عربية ـ بإنجازات «حضارية» راقية كان لها أثر في يقظة الغرب وتقدمه لكنه، في الغالب الأعم وعلى وجه الإجمال، يرد إلى السلف اليوناني الفضل في تمكن المسلمين من وجوه العلم ومن إحراز إنجازات مرموقة فيها. والذي يلوح هو أنه لا يقر للإسلام وأهله إلا لماماً بدور ذي دلالة في عملية «التقدم الإنساني» الشامل. ومرة ثانية لا مفر من أن يكون الأثر المباشر لهذه الصورة أن صورة الإسلام في المجال المعرفي التاريخي الأوروبي هي مما لا يمكن الوثوق به في أنظار المسلمين وفهومهم.

أما المخيال الشعبي الأوروبي فقد غذته بحوث الاستشراق العرقي والأدبيات الغرائبية المنحدرة من القرن التاسع عشر على وجه الخصوص، والأعمال الأدبية والفنية ـ وبخاصة السينمائية ـ «الملوثة» سياسياً أو عرقياً أو أيديولوجياً، وأجهزة الإعلام «المعادي»، وقوى الضغط الجمعي الدينية والسياسية أو العرقية. . .، غذته بجملة من التشكلات «الروحية» ذات السمة النفسية ـ الاجتماعية التي جعلت من الإسلام «ديانة» غارقة في شتى الصور النمطية المنحرفة: فهو عدواني، شهواني جنسي، متعصب، ذميم، عدو للحرية، أناني يحتقر المرأة ويجردها من حقوقها الإنسانية، مستبد، خرافي، قدري، تراثي. . . وفي العقدين الأخيرين أتاحت الحركات الدينية والسياسية الراديكالية لأجهزة الإعلام الأوروبية والغربية ولقادة الفكر والسياسة وللجماعات «العامة» النشطة أن تجرد للإسلام صورة عدمية قوامها العدوان والوثوقية والتطرف وكراهية «الغير» ومعاداة القيم المدنية الكبرى الحديثة. وتم نقل هذه الصورة بأشكال متفاوتة من المطابقة أو التحريف أو التعديل فتولد لدى خاصة المسلمين وعامتهم يقين قوي أن الأمم الأوروبية أمم معادية مبغضة وأنه لا فائدة ترجى من طلب ودها أو من بذل الجهد في سبيل تعديل الصورة النمطية العدمية التي استقرت في مخيلتها الجمعية في أمر دين الإسلام.

وأخيراً ضرب المسلمون، في أعين الأوروبيين، أمثلة صارخة لجماعات تناصب نفسها العداء، برغم ما تزعمه من أخوة الإيمان، فلا يكاد أحد يفلح في لَمّ شملهم وفي جمعهم حول قضية واضحة يتفقون في أمرها اتفاقاً حقيقياً، ولا يتورع بعضهم عن التآمر على بعضهم الآخر، ويمكن أن يتم اللجوء إلى العنف والقسوة لحل الخلافات بينهم ـ وهي لا عد لها ولا حصر ـ وما يدعونه لأنفسهم

من أنهم «أمة واحدة» تسخر منه أحوالهم ووقائع حياتهم سخرية مريرة. أما المسلمون في حياتهم الشخصية فلا يشك الأوروبيون على وجه الإجمال ـ وبخاصة من انتهت إليهم معرفتهم عن بعد أو بوسائط، ومن لم يألفهم ويشاركهم بعض وجوه الحياة ـ في أنهم أناس لا همّ لهم إلا منافعهم الدنيوية وأنهم ليسوا أهلاً لأية ثقة أو لأي عمل تحضيري حقيقي، وأشياء كثيرة أخرى تجعل منهم أناساً تقضي الحكمة و«الحضارة» باجتنابهم أو إهمالهم وازدرائهم. وقد عززت سيرة بعض المسلمين في بلاد الغرب هذه الصورة ورسختها في نفوسهم. والمسلمون يعلمون ذلك، ويعلمون أن الأوروبيين، بسبب من هذا كله وبسبب من غيره لا يرتاحون إلى الحضور الإسلامي بينهم ويميلون إلى ممارسة سياسات «العزل العنصري» والتمييز المعنوي في حقهم. وبطبيعة الحال لا يتولد عن ذلك في نفوس هؤلاء المسلمين سوى مشاعر الحرج والتحفظ والإنكار، فينفضون أيديهم منهم. ويتبدد الاطمئنان إليهم والخلوص إلى نواياهم ومقاصدهم.

في القطاع المقابل تشي الصورة الأخرى هي أيضاً بمثل ما تشي به الصورة الأولى. فالأوروبيون في الجهاز الإدراكي والشعوري الإسلامي ليسوا أهلاً للمودة وللثقة التي لا غبار عليها.

فأولاً: لا يجهل المسلمون أن أوروبا تعني التقدم المعرفي والعلمي والتقني والتنظيمي. كما أنها تعني جملة من القيم «المدنية» الحديثة التي تقصد إلى تعزيز سيطرة الإنسان على الكون وتنمية الروح الفردية والطبيعة العقلانية للإنسان والمجتمع والدولة. لكنهم يعتقدون أيضاً أن القيم التي تحرك الحضارة الأوروبية ليست جميعاً قيماً «بريئة» أو محايدة أو مما يمكن الرضى به «إسلامياً». وفي تصوراتهم الثابتة أن أوروبا مادية علمانية نفعية لاإنسانية لا أخلاقية تدير ظهرها للدين

وتتعلق بالدنيا. وذلك برغم ما يتسبب به بعض المسلمين من القول أن أوروبا «مسيحية» قلباً ان لم تكن كذلك قالباً. ومن الثابت أن صورة أصلية كهذه لا يمكن أن تكون مبعث اطمئنان ورضى من جانب جمهور المسلمين وعامتهم فضلاً عن «الملأ» منهم.

وثانياً: لا يبدو الفعل التاريخي الأوروبي مما يسر الناظر المسلم فالعلاقات التاريخية الإسلامية ـ الأوروبية لا تحكمها فقط الآثار العلمية والفلسفية العربية والإسلامية التي آتت أكلها في ثقافة القرون الثلاثة الأخيرة اللاتينية (١٢ ـ ١٤) وفي مطالع الحضارة الأوروبية الحديثة، وإنما هي محكومة أيضاً بجملة من الوقائع السياسية «الثأرية» الكبرى أبرزها:

١ ـ الحملات الصليبية على ديار الإسلام.

٢ ـ استرداد إسبانيا (الريكونكويستا).

٣ ـ الإجهاز على الدولة العثمانية.

٤ ـ تجزئة العالم العربي والإسلامي وإخضاعه استعمارياً وتحويله إلى «دولة تابعة» أو ضعيفة.

٥ ـ المساعدة في تأسيس دولة يهودية على أرض فلسطين.

٦ ـ السيطرة الاستراتيجية على ثروات العرب والمسلمين الطبيعية (البترول).

٧ ـ مناصبة حركات النهضة الإسلامية الحديثة العداء و«التآمر» للحيلولة دون «عودة الإسلام» إلى الحياة ونظمها.

وكل واقعة من هذه الوقائع تكفي وحدها لكي تلقي في نفوس المسلمين لا بذور الشك والريبة فحسب، وإنما أيضاً بذور عداء

وغضب ونقمة لا حدود لها.

وثالثاً: استقر في المخيال الجمعي الإسلامي أن أوروبا تمثل جملة من الوقائع والقيم الصلبة التي تثير التوجس والحيطة والحذر: القوة، الغطرسة، الهيمنة، التقدم العلمي والتقني، الإمبريالية، الغنى والرفاهية، الخداع السياسي، الحرية الفردية المسرفة، عبادة الآلة، التحلل الأخلاقي، التفكك الأسري، المخدرات، الجريمة، الاستهتار بالدين وبالقيم... وليس شيء من هذا كله بباعث للمسلمين على طلب حياة الغرب ومودة أهله والاطمئنان إليهم.

ورابعاً: يعزز كثير من الحالات الفردية التي يشهدها المسلمون في الحياة اليومية تمثلات المخيلة الجمعية الإسلامية، كما أن الأفعال السياسية «العدوانية» التي يمارسها الأوروبيون على الدوام تمثل «صدمة» حية للآمال والمطامح الإسلامية وتغذية دائمة لمشاعر الإحباط والنفور والشجب وانسحاب الثقة. (انظر مقالتي: **الإسلام وأوروبا ـ الثقة المفقودة**، في كتابي: الماضي في الحاضر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٨، ص ٥١٧ ـ ٥٢١).

ويزيد من تفاقم هذه «الصور المتبادلة» المدمرة الآن، عند نهايات القرن العشرين ومطلع القرن الجديد، وغداة انتشار موجة المؤلفات التي تقطع بتفوق الغرب ورقيه وتجعل حضارته غاية الحضارات وخاتمها، أو «تبشر» بصراع حتمي غير آمن معها ـ أن الوعي الجمعي العربي والإسلامي بات أكثر اقتناعاً بأن الوضع يشي تماماً بـ «مؤامرة كبرى» حقيقية. كما يعاظم من تفاقم هاجس الصراع نجوم سلسلة من الحوادث المروعة أفظعها حوادث نيويورك وواشنطن في العام الأول من القرن الجديد، وهي حوادث كان «المشتبه الأول» فيها «حركة إسلامية إرهابية». وقد عززت هذه الوقائع الجديدة الوعي

الغربي الذي تولد في العقود الأخيرة من القرن الماضي بأن عالم الإسلام يحمل بذور العداء المطلق للغرب وحضارته، وأن هذا العالم يتطلع إلى اختيار كل أسباب القوة من أجل أن يدمر الحضارة الغربية ويحل محلها حضارته «بديلاً حتمياً». ومع أن أصابع الاتهام قد وجهت على وجه التحديد إلى «الحركات الإسلامية الإرهابية» بما هي حركات «شريرة» ترمي إلى «تغيير نمط الحياة» الأمريكية والغربية وإلى تجريد الحضارة الغربية المعاصرة من مقوماتها وفضائلها العظمى وبخاصة الحرية والعقلانية والرفاهية، إلا أن الذي بات يخشى حقاً هو أن تكون هذه الهواجس المرعبة للوعي الغربي هي هواجس متعلقة بالإسلام نفسه وبعالم المسلمين على وجه الإجمال بحيث يتجه الفعل الاستراتيجي في نهاية الأمر إلى حتمية رد هذا «الدين» إلى حدوده الدنيا، والإجهاز على مخلفاته الحضارية بأمضى الوسائل ـ الثقافة الإعلامية البديلة ـ، وإفقار العالم العربي المفكك اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً وعلمياً وتقنياً. وتتشكل الآن في بعض مناطق المخيال العربي والإسلامي أن المقصود هو الإجهاز نهائياً على هذا العالم، وأن ما يجري من الانتقال من حالة «شبه الحرب» إلى «حالة الحرب» إنما يجري في هذا الاتجاه. أما في الفضاءات الحضارية الغربية فقد اشتدت وتيرة «المواجهة» ووجد «الصداميون» أسباباً قوية جديدة لتسويغ نزعاتهم العدوانية ولحق ضرر بالغ بـ «المرافعة» البارعة التي عرضها (فريد هاليداي) إذ ذهب إلى أن «المواجهة» المزعومة بين الإسلام وبين الغرب هي مجرد «خرافة» (Fred Halliday, Islam and The Myth of Confrontation, London, 1995).

٥ ـ من الذي يؤجج الصراع؟ من الذي يعمّق الفروق والخلافات والاختلافات ويدعمها في طريق الصدام العنيف والحرب

بين الإسلام وبين الغرب؟ من هم المحرضون على العنف الثقافي وعلى العنف المادي وعلى الحرب؟ للإجابة عن هذه الأسئلة لا يكفي أن نقول ان التجربة التاريخية هي التي تفعل ذلك. فالتجربة التاريخية تساعد على ذلك فحسب، طالما أن الذاكرة الجمعية لم تتحرر من وطأتها. الذين يفعلون ذلك اليوم هم على وجه التحديد «الأصوليون» المتصلبون أو الراديكاليون من كل «المعسكرات». ونحن في هذه اللحظة على وجه التحديد من القرن الجديد لا نملك إلا أن نستحضر ثلاثة أطراف فاعلة ومحرضة وموجهة للطابع الدرامي للعلاقات:

الراديكاليون الإسلاميون

أصوليو الدولة العبرية

الليبراليون الجدد

ثم انضم إلى هؤلاء جميعاً أصوليون مسيحيون خارجون على تعليم الكنيسة الكاثوليكية ممثلة في حبرها الأعظم.

فأولاً لا أحد يجهل معالم الحركية السياسية الإسلامية المتصلبة التي شهدها العالم الإسلامي نفسه وعانى منها خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين. فمنذ أواسط هذا القرن نجم تحول متنام في بنية الفكر الديني الإسلامي وجهها على نحو متعاظم وجهة الفعل العام الاجتماعي في مرحلة أولى، ثم السياسي في مرحلة ثانية. ولا يتسع المقام هنا للتفصيل في دواعي هذا التحول ومناحيه ووجوهه. لكن يمكن اختزالها في دواع قومية تتقدمها واقعة نجوم الدولة العبرية على أرض فلسطين والهيمنة الغربية، وسياسية تتمثل في غياب المشاركة السياسية والحريات الأساسية والاضطهاد السياسي، واجتماعية تتمثل في غياب العدالة، واقتصادية ترتد إلى أحوال الفقر والتفاوت الطبقي

وسوء توزيع الثروة. وقبالة حالة «الآفاق المسدودة» واليأس وإخفاق التجارب الوطنية والاشتراكية أفرز التيار الإسلامي العام ثلة من الحركات الراديكالية المتصلبة التي وجهت غضبها نحو المجتمع والدولة في الداخل، ونحو قوى الهيمنة الخارجية، أي الغرب على وجه العموم. وتبنت هذه الحركات العقيدة «الخارجية» القديمة التي تقيم حدوداً قاطعة بين (دار الإسلام) وبين (دار الكفر). وشملت هذه القسمة ديار الإسلام وديار الغرب على حد سواء. وتابعت هذه الحركات في إيديولوجيتها المشخصة دعاوى أبي الأعلى المودودي ومن بعده سيد قطب في تبني مفهوم «التصادم» مع الحضارة الغربية وقيمها المدنية «الفاسدة» ومع النظم «الجاهلية» السائدة في العالم الإسلامي، والعمل على إقامة شرعة الله «لإنقاذ العالم كله» بـ «الجهاد المستمر والعنيف» (المودودي: **نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور**، الدار السعودية، جدة، ١٩٨٥، ص ٧٩ ـ ٨١؛ وأيضاً: **الإسلام والمدنية الحديثة**، الدار السعودية، ١٩٨٧، ص ١٠ ـ ١٣ و٢٥). وفي حراكها العملي اختارت هذه الحركات، فعلاً، سبل «الجهاد القتالي» والحديد والنار، وصوبت فعالها إلى الأفراد والجماعات والدول في الداخل. أما في الخارج، أي في علاقاتها مع «الأغيار» وعلى وجه التحديد مع الغرب، فقد أدانت القواعد والأسس والقيم التي تستند إليها الحضارة الغربية وأعلنت عن عدائها الصريح للديمقراطية الغربية وللحريات الأساسية التي تقوم عليها حضارة الغرب فضلاً عن فعلها السياسي «التآمري» على العالم الإسلامي، وبشرت بتدمير هذه الحضارة وبإحلال الإسلام «بديلاً» لها. ولم تغفل وسائط الإعلام العالمية عن فعال هذه الحركات وعن نواياها ومقاصدها فحرصت على ترويج الأشكال المثيرة للنفور والاشمئزاز مما يصدر عنها وبخاصة ما يتصل بوقائع القتل والتدمير واحتقار حقوق الإنسان،

وامتهان المرأة. وقد أدت فعال حركة طالبان الأفغانية في المسائل الاجتماعية على وجه التحديد دوراً حاسماً في تشويه صورة الإسلام نفسه وفي تشكيل «وعي بائس» بالنظام الاجتماعي والأخلاقي للإسلام نفسه. وفاقم من هذا الوعي مظاهر الاقتتال العنيف والإرهاب الدموي الذي مارسته هذه الحركات في أحشاء المجتمعات الإسلامية نفسها. كما فاقم من هذه الأحوال غياب «دولة مدنية موحّدة» وسيادة حالة التفكك وتفاوت الأوضاع والظروف المحلية. أما دعوة هذه الحركات لمناصبة الغرب العداء المطلق ولربط هذا العداء بـ «النصرانية» وبحتمية فناء الحضارة الغربية وحلول الإسلام وحضارته بديلاً لها، فقد دفعت بحالة التقابل لا إلى حدود الكراهية والنفور والتوجس فحسب وإنما إلى حدود الوعي الغربي بما بدا أنه «عودة» مرعبة للإسلام تقتضي تحدياً عالياً ودفعاً للأمور إلى حالة الصدام الحضاري والتحول عما يسميه صموئيل هنتنجتون حالة «شبه الحرب» إلى حالة «الحرب» (Samuel Huntington, **The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order,** New York, 1996)

وثانياً لا ريب في أن قيام الدولة العبرية في قلب العالم العربي بفلسطين قد ولد خللاً عميقاً في أوضاع هذا العالم. ولم يتمثل هذا الخلل في زعزعة الأوضاع الداخلية السياسية والاقتصادية في أرجاء هذا العالم فحسب وإنما أيضاً في توليد مشاعر الذل والمهانة والإحباط وفقدان قيمة الكرامة وتقدير الذات. وبرغم عمق الهزيمة والخسائر القومية الكبرى المترتبة عليها. إلا أن العالم العربي اتجه في السنوات الأخيرة إلى قبول «الحدث» والرضى بمصالحة تاريخية انطلاقاً من اتفاقيات أوسلو (عام ١٩٩٢). بيد أن هزيمة حزب العمل أمام (الليكود) وصعود اليمين الإسرائيلي المتصلب بزعامة الأصولي أرئيل

شارون، فاقما من مخاطر المسألة. وكان هذا الإرهابي قبل وصوله إلى السلطة قد خرق «قداسة الحرم الأقصى» وتسبب في اندلاع الانتفاضة الثانية. وحين هزمت «الديمقراطية الإسرائيلية» حزب العمل وحملت شارون إلى السلطة، وضع هذا الإرهابي نصب عينيه تصفية هذه الانتفاضة أولاً، وكان سلاحه في ذلك التدمير والإرهاب والقتل بغير حدود. وحتى نهايات العام الأول من القرن الحادي والعشرين لم يفلح الغرب في كبح جماح إرهاب الدولة العبرية وقياداتها الأصولية، وتجنبت الولايات المتحدة أولاً الانخراط في دور فعال لفض النزاع وإعادة الفرقاء إلى مائدة المفاوضات، ثم ما لبثت أن انحازت بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر إلى جانب «الإرهاب الإسرائيلي» الذي قوبل مع ذلك بنقد شديد من (الغرب الأوروبي)، وهو نقد طال سياسة «الغرب الأمريكي» نفسه. وصاحب ذلك جو عام مشبع بدعوات «الصدام الحضاري» و«الحضارة البديلة» من جانب الراديكاليين الإسلاميين من جهة ومن جانب عدد من الليبراليين الأمريكيين الجدد من جانب آخر. واشتدت على نحو منقطع النظير دعوى «التفوق الحضاري الغربي»، وأطلق سيلفيو برلوسكوني عبارته الصارخة: «لا يمكن وضع كل الحضارات في مستوى واحد. يجب أن نكون مدركين لتفوقنا، لتفوق الحضارة الغربية». وقبل ذلك بسنتين، كان فرنسيس فوكوياما وصمويل هنتنجتون وعدد من الليبراليين الجدد قد أعلنوا عن انتصار «الليبرالية الديمقراطية» بصيغتها الاقتصادية الرأسمالية ـ الراديكالية، صيغة «اقتصاد السوق الحر». وكان هؤلاء هم في حقيقة الأمر الفريق الثالث الذي رفع من وتيرة التناقض والصدام بين الحضارات، وبخاصة الحضارة الغربية وحضارة الإسلام وحضارة الصين، وشهّر بالتنافر بينها، وقرع ناقوس الخطر الإسلامي و«عودة الإسلام» على وجه الخصوص. والحقيقة هي أن المحرض

الأول على الصدام كان مؤرخ الإسلاميات برنارد لويس الذي تكلم على ما أسماه بـ (الغضب الإسلامي) الذي يتلبس العالم الإسلامي، وهو غضب يرى أنه موجه ضد كينونة الحضارة الغربية وقيمتها الأساسية وجوهرها بالذات، وذلك بسبب الهزائم التي حلت بالعرب والمسلمين في العصر الحديث، وعلى وجه التحديد بسبب تراجع «هيبة السلطة» فيهم (**The Roots of Muslim Rage,** Atlantic Monthly, 1990) وفي كتابه (**الغرب والشرق الأوسط**) يذكر لويس صراحة أن الاستياء في الشرق الأوسط يعكس حالة «صدام بين حضارتين». وفي (**جذور الغضب الإسلامي**) يؤكد أن العلاقة بين الغرب والإسلام محكومة بصراع حضاري وأن صراعاً حضارياً مريراً مع الإسلام ينتظر الغرب، يقول: «ليكن الآن واضحاً أننا بصدد سورة غضب وحركة أعلى بكثير من مستوى القضايا والسياسات والحكومات التي تتبناها. فليس هذا بأقل من صراع حضارات ـ صراع غير عقلاني ولكنه رد فعل تاريخي مؤكد لخصم قديم ضد الإرث اليهودي ـ المسيحي وضد حاضرنا العلماني وضد الانتشار العالمي لكليهما معاً». ورؤية برنارد لويس التحريضية هذه هي، كما يرى محمد أركون بحق، رؤية إيديولوجية محضة تقيم تضاداً مانوياً بل شيطانياً بين الإسلام وبين الغرب، فضلاً عن أنها تستند إلى تحليل «يزيف الوقائع ويصرف الأنظار عن كل القوى التاريخية والاجتماعية والاقتصادية الشغّالة في كلتا الجهتين، وهي قوى داخلة في الصراع المتواصل بين الإسلام وأوروبا والغرب منذ عام ١٤٩٢، بل وحتى قبل ذلك التاريخ، (وهو صراع) حمي أكثر وزادت ضراوته بسبب الهيمنة الاستعمارية وحروب التحرير الوطنية والفوضى الاقتصادية والمصرفية السائدة اليوم، والتي تؤدي إلى التحكم باقتصاديات الدول الفقيرة والسيطرة عليها تماماً» (محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط ١ ١٩٩٥، ص ١٦٦).

تابع هنتنجتون برنارد لويس وبدا هو نجم (الصراع) والداعية الأبرز إلى التنبيه على مخاطر الإسلام وعلى سبيل الحفاظ على قوة الحضارة الغربية وعلى حتمية «كبح القوة العسكرية التقليدية وغير التقليدية للدول الإسلامية والصين» والحرص على «التفوق التكنولوجي والعسكري على الحضارات الأخرى». وبالرغم من أن عدداً من الملاحظات التي يبديها هنتنجتون في شأن عالم الإسلام وأوضاعه وأحواله هي ملاحظات يمكن الإقرار بها، إلا أن قدراً من التقريرات يبدو مما يفضي إلى «التشهير» أحياناً و«التحريض» أحياناً أخرى. فهو مثلاً يسوق دون تمحيص ملاحظات جون ب. كيلي التي يرى فيها أن الطفرة النفطية جعلت بعض أهلها يصرون على «أن يظهروا احتقارهم للمسيحية وتفوق الإسلام عليها»، وأن «تصرفات الدول الإسلامية الغنية بالنفط، إذا وضعت في إطارها التاريخي والديني والعرقي لا تصل إلى أقل من محاولة واضحة وقوية لإخضاع الغرب المسيحي للشرق المسلم» (**صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي**، ص ١٩٢ من الترجمة العربية). وهو يقرر أن «الإسلام هو الحضارة الوحيدة التي جعلت بقاء الغرب موضع شك». ويعزز بالإحصاءات الرقمية مشاركة المسلمين في القسم الأعظم من الصراعات الدموية في العالم داخل الإسلام وخارجه، خلال التسعينات من القرن العشرين ليقول ان الميل الإسلامي إلى القتال والعنف من حقائق أواخر القرن العشرين التي لا يستطيع أن ينكرها المسلمون أو غير المسلمين، (**نفسه**، ص ٤٢). وهذه الملاحظة سابقة بالطبع على حوادث نيويورك وواشنطن. وهو يقدم تفسيراً قوياً للصراعات داخل الإسلام وخارجه، هو «غياب دولة ـ مركز أو أكثر في الإسلام» فضلاً عن أسباب أخرى تتعلق بالانفجار السكاني والبطالة العالية لدى الشباب وعدم القابلية لهضم الأقليات غير الإسلامية. غير أنه يبرز ظاهرة المزج بين الدين

والسياسة والتمييز في الإسلام بين (دار الإسلام) وبين (دار الحرب) بما هو سبب من أسباب «العنف الإسلامي». وقد يبدو من باب «التحريض» أيضاً أن يشكك هنتنجتون في أن المشكلة في الغرب وعند كلينتون نفسه ليست مع الإسلام وإنما مع الحركات الإسلامية المتطرفة. وقد كان هذا منذ أحداث سبتمبر هو ما حرص على تأكيده الرئيس الأميركي جورج دبليو بوش ورئيس الوزراء البريطاني توني بلير والرئيس الفرنسي جاك شيراك وآخرون غيرهم من قادة الغرب.

ولم يفعل برلوسكوني، برغم تنصله مما نسب إليه، سوى ما سبق الترويج له من إعلان حتمية انتصار «الديمقراطية الليبرالية» بصيغتها الاقتصادية الرأسمالية المتطرفة، صيغة اقتصاد السوق الحر. وهذه القضية مشهورة عن فوكوياما في شأن الظفر النهائي للديمقراطية الليبرالية وفي ملاحظاته حول دين الإسلام وأنه «لا يكاد يكون له جاذبية خارج المناطق التي كانت في الأصل إسلامية الحضارة»، وأنه «قد يبدو أن زمن المزيد من التوسع الحضاري الإسلامي قد ولى».. «وإن كان بوسع الإسلام أن يكسب من جديد ولاء المرتدين عنه، فهو لن يصادف هوى في قلوب شباب برلين أو طوكيو أو موسكو». (**نهاية التاريخ وخاتم البشر**، ص ٥٦ من الترجمة العربية). ومع ذلك فقد أصاب فوكوياما الحق إذ نوّه، في شأن تفسير ظاهرة الصحوة الإسلامية المعاصرة، بـ «قوة الخطر الملموس من جانب القيم الغربية الليبرالية على المجتمعات الإسلامية التقليدية» (ص ٥٧)، و«عمق الجرح الذي أصاب كبرياء المجتمع الإسلامي بسبب فشله المزدوج في الحفاظ على تماسك المجتمع التقليدي والتمكن من تمثل تقنيات الغرب وقيمه» (ص ٢١٠).

وليس من الدقة بمكان أن يعتقد بأن هنتجتون قد «حرّض» على

الصدام بين الحضارات وبخاصة حضارات الغرب والصين والإسلام، لكن الدقة هي في القول إنه نبّه إلى مواطن احتمالات الصدام وإلى أن هذا الصدام غير مستحيل، حتى لقد ذهب إلى تصور سيناريو شامل لحرب حضارية كونية وهمية. وخالص رأيه أن «مستقبل كل من السلام والحضارة يعتمد على الفهم والتعاون بين القادة السياسيين والروحانيين والمفكرين في حضارات العالم الرئيسية (**صدام الحضارات**، ص ٥٢٠ من الترجمة العربية). وهو يعقب على قول بعض الغربيين ـ ومنهم الرئيس كلينتون ـ «إن الغرب ليس بينه وبين الإسلام أية مشكلة وإنما المشكلات موجودة فقط مع بعض المتطرفين الإسلاميين»، بالقول: «أربعة عشر قرناً من التاريخ تقول عكس ذلك»! . «العلاقات بين الإسلام والمسيحيين سواء الأرثوذكسية أو الغربية كانت عاصفة غالباً». ثم يضيف: «الإسلام هو الحضارة الوحيدة التي جعلت بقاء الغرب موضع شك. وقد فعل ذلك مرتين على الأقل» (**نفسه**، ص ٣٣٨ ـ ٣٣٩). وهو يثبت حقيقة «الصراع بين الإسلام والغرب في أواخر القرن العشرين» ويشير إلى دواعيه (ص ٣٤٢)، كما يستحضر نصاً لبرنارد لويس مستقى من (**جذور الغضب الإسلامي**) يؤكد فيه أننا أمام «صدام حضارات» هو «رد فعل تاريخي لتنافس قديم ضد تراثنا اليهودي المسيحي وحاضرنا العلماني». ويعزز هذا الاتجاه بأقوال قوميين وليبراليين عرب ومسلمين من أمثال الكاتب الصحفي محمد سيد أحمد الذي يتكلم على «علامات لا تخطئها العين على صدام يتنامى بين الفكر اليهودي المسيحي الغربي وحركة الإحياء الإسلامي والذي يمتد الآن من الأطلنطي إلى الصين شرقاً»، أو كاتب هندي يتنبأ بأن «المواجهة القادمة للغرب ستأتي تحديداً من العالم الإسلامي. . مع زحف الدول الإسلامية من المغرب إلى باكستان سيبدأ صراع من أجل نظام عالمي جديد»، أو محام تونسي يرى أن هناك صراعاً حقيقياً وأن

هذا الصراع ليس صراعاً بين الأديان وإنما هو صراع بين الحضارات، أو فاطمة المرنيسي نفسها. . «المسلمة التقدمية الليبرالية» التي تحمل في كتابها **الإسلام والديمقراطية** حملة شعواء على ممارسات الغرب السياسية والإعلامية والتكنولوجية والعسكرية وتدعو إلى التحرر من الغرب وبناء الذات، أو راشد الغنوشي الذي يباعد بين النظرتين الإسلامية والغربية. ولا يغفل هنتنجتون عن التنويه بهواجس الخوف والاستياء والكراهية في الغرب، وأن حالة «شبه حرب» حضارية بين الإسلام وبين الغرب قائمة فعلاً منذ الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩. ويخلص من هذا التقابل إلى القول إن «المشكلة المهمة بالنسبة للغرب ليست الأصولية الإسلامية بل الإسلام: فهو حضارة مختلفة، شعبها مقتنع بتفوق ثقافته وهاجسه ضآلة قوته»، وإن «المشكلة المهمة بالنسبة للإسلام ليست المخابرات المركزية الأمريكية ولا وزارة الدفاع. المشكلة هي الغرب: حضارة مختلفة شعبها مقتنع بعالمية ثقافته ويعتقد أن قوته المتفرقة إذا كانت متدهورة فإنها تفرض عليه التزاماً بنشر هذه الثقافة في العالم». وفي اعتقاده أن «هذه هي المكونات الأساسية التي تغذي الصراع بين الإسلام والغرب» (ص ٣٥٢). ومع أن الذي توهم به تحليلات هنتنجتون هو رصد الظاهرة ووصفها، إلا أن من الواضح أنه يمكن توظيف هذا الرصد لغايات «تحريضية»، لكن مذهبه في المسألة يباين مع ذلك مذهب برلسكوني الذي استخدم لغة استفزازية عدائية، ولا يمكن مقارنته أبداً بما ورد على لسان الأسقف النمساوي الكاثوليكي كورت كرين الذي خرج على توجيهات الحبر الأعظم وصرح في مقابلة نشرتها مجلة (فومات) بتاريخ الأول من أكتوبر من هذا العام بأن الإسلام يقوم على أساس «نوع معين من التعصب والقومية» وبأنه «يتعارض مع حقوق الإنسان» وأنه دين سياسي، يتعين أن ينظر إليه بما هو «مسألة سياسية» لا بما هو دين، وأنه «ليس

هناك ما يدعو إلى أن تتجنب المسيحية الدخول في خلاف مع الإسلام». وقد ذهب هذا الأسقف إلى مدى أبعد إذ أضاف قائلاً أنه «ليس من الخير أن نقول أن هناك عدداً قليلاً من المتعصبين فقط وأن القرآن ككل لا يمكن لومه، يجب أن يتم إثبات ذلك أولاً». ومثل هذه التصريحات لا تجعل الإسلام مذهباً سياسياً وتجرده من طبيعته الدينية فحسب، وإنما هي تحرض على إثارة الشقاق والصدام بينه وبين المسيحية، وتجعل القرآن نفسه سبباً «ممكناً» من أسباب الشقاق والعنف. وهذا هو على وجه التحديد ما حرص الحبر الأعظم على أن ينزه عنه دين الإسلام بما هو دين محبة وخير وسلام.

٦ ـ بيّن تماماً أن المشهد الذي يشخص أمامنا لا يوحي بالطمأنينة. ويعاظم من مخاطره حوادث الحادي عشر من سبتمبر. لا شك في أن المواقف السياسية الرسمية المعلنة للدول الغربية الكبرى يمكن أن تساعد على تسديد المسار الدرامي للأمور، إذ حرصت على أن تنأى بالإسلام نفسه عن أن يكون باعثاً على الإرهاب، وعلى أن تعلن أنه دين سلام ومحبة، وأن جريرة «الإرهاب» تقع على عاتق الحركات الإسلامية الراديكالية المتطرفة، غير أن ذلك لا يكفي، على المدى المنظور والمدى البعيد، لرد الأمور إلى حدود العدل ولتبديد المخاوف والهواجس لدى المسلمين في بلادهم وفي بلاد الغرب نفسها، ولوأد دعوى «الصدام الحضاري» أو «الديني» أو «السياسي» بين الحضارة الغربية وبين عالم الإسلام بأجنحته العربية وغير العربية.

لقد حدث صدع جديد، ونمت بذور الكراهية والنفور بكل تأكيد. واضطربت صورة الإسلام في الغرب بكل تأكيد. وكان هذا الاضطراب أكثر عمقاً في (الغرب الأمريكي) حيث أسهمت أجهزة الإعلام الشرسة المسكونة بقوى الأصولية الصهيونية في تعزيز هذا

الوضع والتنويه به ليل نهار. أي طريق نتبع من أجل الخروج من جو «الحرب غير الباردة» الجديدة هذه ومن جو الصدام والحرب بإطلاق؟ يقول الراديكاليون الإسلاميون إن الحل يكمن في تصعيد جو الحرب وفي «الجهاد». ويقول أضرابهم من الغربيين من الأصوليين الأيديولوجيين إنه المحاصرة والكبح والحرب. ومنذ عدة عقود يرى مفكرونا القوميون والإسلاميون المعتدلون إن الخروج من الأزمة التاريخية لن يتم إلا بواسطة «الحوار». وأنفذت «حوارات» كثيرة عربية ـ أوروبية، وإسلامية ـ مسيحية. لكنها لم تجد ولم تفض إلى أية نتيجة، أو أنها على الأقل لم تنته إلى أية نتائج ملموسة. ومع ذلك فإنه ـ برغم غموض مفهوم «الحوار» وتعذر تبين وجوه الإنفاذ العملية له ـ لا ينبغي هجره على نحو قاطع إذ إنه يظل ذا فائدة حقيقية في الحفاظ على علاقة «التواصل» مع «الأغيار». لكن ينبغي قبل إنفاذ الحوار مع الأغيار، إنفاذ حوار مع «الداخل»، حوار مع الذات، بمعنى أن تتم «مراجعة» أحوال الفعل لدينا والإقرار بالتجاوزات والأخطاء والتعميمات الخطيرة، تصفية للذات وتنقية لها من شوائب الفعل وآثارها المدمرة. وأخطر من ذلك كله يتحتم مواجهة مفهوم «السلطة» في عالم الإسلام، وأقصد «السلطة الاجتهادية» والسلطة السياسية. لقد أصاب هنتنجتون إذ رد أحد أسباب الصراع بين عالم الغرب وبين عالم الإسلام إلى غياب «دولة ـ مركز، أو أكثر في الإسلام» تكون قادرة على فرض «صورة» وأوضاع وسياسات نافذة. والحقيقة هي أن السمة «التعددية» الحرة لأصل «الاجتهاد» جميلة تثير الإعجاب، لكنها يمكن أيضاً أن تفضي إلى أوضاع لا تطاق، لا بل إنها يمكن في أحوال معقدة أن تفضي إلى الكوارث. أليس من المحرج أن يظن أن ما يجري في داخل عالم الإسلام وخارجه من أحداث دموية اليوم ومنذ ثلاثة عقود على الأقل، إنما يرجع إلى إطلاق الحرية في «تعدد الاجتهادات»

وتضاربها، وإلى غياب «سلطة» أو «دولة» أو «مجتمع» أو «عصبية» ترد الأمور إلى نصابها؟ المسألة خطيرة وتتطلب المراجعة والنظر.

ثمة مشكلة حقيقية الآن قائمة، ثمة «علاقات غير آمنة» تتشكل بين عالم الغرب وبين عالم العرب والإسلام. قد تكون المشكلة فعلاً مشكلة بين الغرب وبين الحركات الإسلامية الراديكالية، وأن الإسلام والمسلمين على وجه الإجمال والعموم ليسوا طرفاً حقيقياً في الصراع، لكن من المؤكد أن الطابع «المختلط» و«الملتبس» الذي يكتنف حدود العلاقة بين «الإسلام ـ الأصل» وبين «الإسلام الآخر»، يجعل المسألة في غاية التعقيد والدقة. ودفعاً لأية مجابهة راديكالية ممتدة بين الغرب وبين الإسلام، ونشداناً لـ «مصالحة تاريخية تواصلية» تتوخى «التفاهم والتعاون والسلم العالمي» فإن كلا الطرفين مدعو لاتخاذ إجراءات أساسية للخروج من حالة المجابهة وفض «حالة الصدام».

أما الطرف الأول، عالم الإسلام ـ وتمثله الدول والمؤسسات والمنظمات وقوى المجتمع المدني وقادة الفكر ـ فيتحتم عليه الشروع الفوري في إنفاذ الاستراتيجيات والسياسات النوعية الآتية:

١ ـ إعداد وإنفاذ حملة «تنوير» شاملة في الفضاءات الغربية على وجه الخصوص. وليس المقصود إجراء «حوار» على الطريقة التقليدية، إذ الحوار يستند إلى وضع أطروحتين مترافعتين والنقاش حولهما للوصول إلى أطروحة ثالثة توفيقية. والحال أن واقع الأمور الآن يفصح عن حقيقة كبرى هي أن الوعي الغربي قد بات مسكوناً بصورة عن الإسلام وحضارته بعض جوانبها حق وبعضها الآخر زائف. والمقصود المطلوب هو «توضيح الحقائق» و«تصفية الصورة» ورد الأمور إلى نصابها. وهذا الجهد شاق وطويل ممتد. وهو يتعلق بالدرجة الأولى بتقديم صورة إيجابية للمخيال الجمعي الغربي، وبتأكيد حقيقة أساسية

هي أن الإسلام، بما هو دين وعقيدة وطريقة حياة، شيء، وما تدعو إليه «الحركات الإسلامية السياسية» شيء آخر، وأن الإسلام دين سلام ومحبة لا دين إكراه وقسر وعنف.

٢ ـ أن تتصدى الدول العربية والإسلامية ومؤسساتها لمعالجة الأسباب الحقيقية التي أدت وتؤدي إلى انتشار واستشراء العنف والصدام داخل هذه الدول وخارجها، وأن تتخذ إجراءات تنفيذية فعلية من أجل تطوير نظمها السياسية والاجتماعية والتنموية للاستجابة لحاجات المواطنين بكافة أعمارهم وبخاصة الشباب منهم، وحل مشكلاتهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وأن يقرن ذلك باتخاذ الإجراءات العملية الكفيلة بوضع حد لكل أشكال العنف والإرهاب من جميع المصادر.

٣ ـ أن تسعى الدول الإسلامية مجتمعة إلى إنشاء (مَجمع إسلامي عالمي) يحظى بالتقدير والمكانة والحجية ويفوض إليه أمر الاجتهاد في القضايا الكبرى التي تتطلب اجتهاداً دينياً أو شرعياً متوافقاً مع روح الأزمنة المتجددة ومع أصل «المصلحة العامة» لجملة عالم الإسلام.

٤ ـ أن تتدخل الدول العربية والإسلامية تدخلاً مباشراً شاملاً ضاغطاً من أجل الوصول إلى حل عملي عادل للمسألة الفلسطينية وللصراع العربي الإسرائيلي.

٥ ـ أن تستند استراتيجية العلاقات مع الحضارة الغربية والدول الغربية إلى «ثقافة التفاهم والتعاون والتواصل والسلم». وهذا يقتضي الكف عن استحضار المواد المحتقنة في تلافيف «الذاكرة التاريخية» أو المعاني والأقوال والصيغ المثيرة للاستفزاز والكراهية والعداء. ويتعلق بذلك التنكب تنكباً نهائياً عن التعريض بالنصرانية والنصارى، أو المسيحية والمسيحيين، أو التحريض على المعتقدات الدينية للآخرين أو

التنكب عن النقد العلمي لقيم الحضارة الغربية والتعلق بالتنديد والشجب فحسب، بدلاً من التوجه إلى إبراز وجوه الاتفاق والمعاني والقيم المشتركة التي توحد وتقرب ولا تنفر وتباعد وتولد الأحقاد والضغائن. وقد يكون من الضروري التوجه إلى العمل على تشكيل تضامن إسلامي ـ مسيحي يسهم في تجذير هذه «الثقافة» وإشاعتها.

٦ ـ أن يراجع المسلمون بالنظر العملي والموضوعي جملة القضايا المتعلقة بالإسلام وحضارته وتاريخه، وأن تتم المراجعة بروح نقدية إيجابية.

٧ ـ أن يباشر العرب والمسلمون إلى حل المشكلات السياسية المتنازع عليها حلاً نهائياً. وأن يتوخوا في هذه الحلول السمة العملية وخيرهم العام.

٨ ـ أن يراقب المسلمون أنماط سلوكهم الاجتماعي والأخلاقي والإنساني ويتنكب «البائسون» منهم عن كل أشكال السلوك والفعل المشينة التي تنتشر في حياتهم اليومية وفي علاقاتهم مع أنفسهم في حدود بلادهم، وفي سلوكهم ومنشطهم حين يتحركون في فضاءات الحضارة الغربية وأهلها.

٩ ـ أن تتم الدعوة إلى بناء حضارة إنسانية شاملة تسهم فيها الحضارات المختلفة على قدم المساواة وبقدر ما تستطيع كل حضارة منها تقديمه والإسهام فيه.

١٠ ـ التنكب عن إطلاق الشعارات الصدامية التي تعلن عن أفضلية أو سمو أو تفوق حضارة على أخرى، واحترام الثقافات الأخرى بما هي «ثقافات» إنسانية لها أحكامها الذاتية وقيمتها الخاصة عند أبنائها، وبما هي موضوع لأحكام لا يمكن إلا أن تكون، في

جملة الفضاءات الكونية، «نسبية» لا يملك أي منها حكم الإطلاق. وتستوي هنا دلالة كل دعاوى التفوق. والمقصود هو التنكب عن كلتا الدعويين: دعوى التفوق الحضاري، ودعوى التفوق الأخلاقي.

١١ ـ أن يتم التوجه إلى الإعلاء من القيم الإنسانية العليا المشتركة بين حضارتي الإسلام والغرب.

١٢ ـ تزويد أئمة المساجد المسلمين والوعاظ والدعاة وطلبة المعاهد والكليات الشرعية بمفهوم إنساني منفتح للإسلام وبثقافة عصرية مستنيرة تساعدهم على وعي العصر والتطورات الكونية وعياً موضوعياً تاماً.

١٣ ـ تبني وإشاعة وبث صورة إنسانية رحيمة للإسلام تنأى به عن المناطق الصدامية التي تكمن فيها نصوص دينية قابلة للتأويل «الصدامي» وحمالة للوجوه التي من شأنها تشكيل صورة «عدوانية» أو «استفزازية» مدمرة للنص الديني الأصلي.

أما الطرف الثاني ـ العالم الحضاري الغربي ـ وتمثله الدول والمؤسسات والمنظمات والكنائس المسيحية وقوى المجتمع المدني وقادة الفكر ووسائل الإعلام، فمن الضروري أن تقصد جهود التنوير إلى أن تنقل إليه أهمية الحرص على القضايا الجوهرية التالية:

١ ـ دراسة الأسباب والدواعي الحقيقية التي تبعث على تنامي الشعور المضاد للغرب والحضارة الغربية في المناطق العربية والإسلامية.

٢ ـ أهمية التمييز القاطع بين الإسلام الحضاري وبين الحركات الإسلامية الراديكالية، والتنكب عن الاعتقاد بأن الإسلام نفسه هو المحرض الأيديولوجي لهذه الحركات، وقبول التحليل المشخص الذي أكدته البحوث الميدانية بأن التطرف والإرهاب اللذين نجما في العالم

الإسلامي في العقود الأخيرة من القرن العشرين إنما يرجعان إلى شروط تاريخية وأخرى موضوعية معاصرة لا إلى «النصوص الدينية» نفسها.

٣ ـ بذل الجهود الفعالة من أجل تدخل حقيقي لحل المشكلات الكبرى المعقدة المزمنة التي تشكو منها المناطق التي يتولد فيها العنف ويتنامى. وفي مقدمة هذه المشكلات الصراع العربي الإسرائيلي والمسألة الفلسطينية.

٤ ـ تكثيف اللقاءات الإسلامية ـ المسيحية لدراسة المسائل التي تهم الطرفين من أجل تشكيل مفاهيم مشتركة حولها وتحرير النفوس والعقول من وطأة الصراع الإسلامي المسيحي التاريخي المزمنة.

٥ ـ بذل الوسع من أجل تطهير الذاكرة التاريخية الغربية مما علق بها من وجوه الصراع والعداء والكراهية، وتوجيه الوعي إلى ضرورة نبذ ثقافة الكراهية، وإلى أهمية إشاعة «ثقافة التفاهم والتعاون والتواصل والسلم» وبناء علاقات سياسية واقتصادية وإنسانية محررة من أوهام «المؤامرة» والغطرسة والتفوق والهيمنة.

٦ ـ كبح النزعات الحضارية الشوفينية التي تبشر بهزيمة الحضارات والثقافات المباينة للحضارة الغربية والإقرار بالقيمة الذاتية لهذه الحضارات وفق مبدأ «النسبية» الحضارية والثقافية، واعتبار هذه الحضارات والثقافات «مكملة» للحضارة الغربية لا حضارة بديلة لها.

٧ ـ مساعدة الحضارات الضعيفة على تجاوز مشكلاتها النوعية بقدر ما يسمح بذلك التقدم العلمي والاقتصادي والتكنولوجي في الحضارة الغربية.

إن مثل هذه الإجراءات من جانب كلا الطرفين، إذا ما تم

إنفاذها بنزاهة وصدق، سيمثل «حرباً» حقيقية فاعلة في وجه كل أشكال العنف والكراهية، وسيكون هو البديل الإنساني الخير لنوازع الصدام والصراع والعداء، مثلما أنه سيمثل «البديل المطلق» لحرب «البدائل».

الديموقراطية من منظور تنويري(*)

(*) نشر في مجلة **عالم الفكر** بعنوان (نحن والديمقراطية ـ منظور تنويري)، العدد (٣) المجلة ٢٩، يناير/مارس ٢٠٠١، ص ١٤٣ ـ ١٦٩، الكويت.

تَخْتِم جهود التنوير العربية في المسارات الجديدة التي توضع مناطق العالم على خطوها اليوم فكراً تأملياً انتقادياً نزيهاً ومراجعات مدققة للمفاهيم والمعايير والاتجاهات والسياسات التي تتم الدعوة إليها أو التي يجري تبنيها في الواقع العملي المشخص.

والحقيقة أن التنوير ذاته لا يستقيم البتة خارج حدود هذه المراجعة التحليلية النقدية، ولا يرجى منه أي فائدة أو جدوى إن هو لم يسوّغ ذاته ويقم بنيانه على أسس راسخة ورؤى سديدة تحيط بحقائق الأشياء وبوقائع العالم الصلبة والهشة على حد سواء.

ولم تعد الأحوال تطيق إطلاق الدعاوى المموهة أو الأحكام الإقناعية الخطابية أو التقديرات العامة التي تلقى على عواهنها أو التي تند، ابتداء، عن كل مبادئ «التحقق» الفعلي وأساليبه. فالمفارقة العظمى التي ألقتها إلينا في النصف الثاني من القرن العشرين حركات النهضة العربية بأشكالها الفردية والجماعية ـ إذ جعلت من الديمقراطية ديدناً وقصداً مطلقين ـ فضحت على نحو مروّع القواعد الدفينة والأسس المزيفة والتسويغات الخادعة التي كانت تثوي في قواعد البنى التاريخية لأولئك الذين نسبوا وجودهم «الخارجي» إلى هذه الدعوى.

فالحقيقة هي أنه لم يتعلق بصدق الدعوى وبمقوماتها المشخصة إلا نفر قليل. أما أغلبية القوم فتلبستها شروطها الاجتماعية والاقتصادية والنفسية «الأولية»، تلك الشروط المنحدرة من الثقافة «القاعدية» والقيم السائدة والأحوال الوضعية والتراث المشوه. لقد تعلقت جميع الحركات السياسية والاجتماعية بهذه القنية الثمينة، قنية الديمقراطية، ونادت بها وجعلتها مبدأ لها وغاية لحراكها. لكنها في التجربة المشخصة وفي الحياة الفعلية وفي جميع الحالات التي هيئ لها أن تدرك مقاصدها في الاستحواذ على «المُلْك»، أقدمت على عملية فصل واقعي مباشر بين جذري الكلمة المقدسة: الحكم والشعب، وحولت السلطة السياسية والدولة إلى أداة مضادة للشعب وإلى وسيلة لقمع حرياته وكبح مطامحه، وتنكرت لكل المعاني المقدسة التي ارتبطت بالمفهوم الكلاسيكي المتداول لهذا المبدأ، وجعلت من الأرض الموعودة أرضاً يبابا. ولم تخرج جملة المفكرين أنفسهم إلا لماما عن هذه السبيل. يستوي في ذلك أولئك الذين ينتمون إلى حركات قومية أو دينية أو اجتماعية أو جماعية، إذ ما لبثوا أن كشفوا القناع عن نزعات سلطوية أو شوفينية أو نخبوية أو قمعية أو تفرديّة تنهض بجلاء في وجه جميع القواعد التي تقوّم الديمقراطية، وتشي بحقائق واقع خفي مرير يند على نحو صارخ عن السبل المفضية إلى المتعلقات الجوهرية المنشودة من هذا النظام: العدالة والحرية والرفاهية والوحدة.

لم يعرف القرن العشرون العربي إلا أضواء خادعة ووعوداً كاذبة. فلم يُقدَّر لدعوى الديمقراطية أن تجد في الفضاءات العربية مكاناً طيباً. بيد أن ما هو أخطر من ذلك أن المفهوم نفسه لم يجد من يجلّي معانيه تجلية تامة ولم يقف أحد منه إلا عند طبقاته القشرية الخارجية، وبقيت مشكلاته البنيوية خارج مدى النظر.

وفي خضم التحول الذي يعتور وجوداتنا اليوم، يعود المفهوم من جديد، ويراد له أن يتصدر قائمة الأهداف والغايات والمقاصد التي يتوجه إلى بثها ونشرها المؤمنون بـ «المجتمع المدني». ويقارن ذلك وجه من المفارقة يتمثل في أن هذا المبدأ نفسه بات ينصب شعاراً من الشعارات التي تدعو إليها الدولة العربية القطرية أيضاً، لا بل إن بعض هذه الدول يتخطى في دعاواه الديمقراطية أكثر الديمقراطيين وثوقية وإيماناً وتصديقاً. ويساعد على ذلك بكل تأكيد أن المفهوم نفسه يبدو مفهوماً «حمّالاً للوجوه» وأن الغموض وعدم التحديد يأذنان باستخدامه في جميع الأحوال ومن جميع الأطراف، بنوايا طيبة أحياناً وبنوايا غير طيبة أحياناً أخرى. تلك وجوه من المسألة تستدعي نظراً «تنويرياً» يرفع الغطاء عن جوانب الغموض وعدم التحديد، ويسهم في تحريرنا من الأوهام الزائفة المغلفة لجملة الأحوال العامة التي ضاقت واشتدت وباتت تفرض على كل منا مراجعة القضية بحيث لا يأذن أحد منا لنفسه أن ينزل إلى النهر ويجري في تياره دون أن يعرف معرفة كافية حقيقة المجرى الذي ندب نفسه للسير فيه.

(٢)

ما من أحد اليوم إلا ويزعم أنه ديمقراطي. وجميع الأنظمة والحركات السياسية والفكرية ـ حتى النازية والصهيونية والفاشية والستالينية ـ نسبت وتنسب نفسها إلى الديمقراطية. وتلك، على الأقل وبكل تأكيد، دلالة قاطعة على أن هذا النمط من الحكم قد حقق ظفراً حاسماً في عصرنا، ظفراً حدا ببعض مفكري الليبرالية الديمقراطية الذين نجموا في العقود الأخيرة من القرن العشرين إلى أن يستلهموا كلمة لهيجل فيجعلوا من هذا النظام «نهاية للتاريخ».

ومع أن هذا النظام في جملة أشكاله المتداولة في عصرنا ليس إلا ثمرة من ثمار «الحداثة» التي ترتد إلى العقلانية الموضوعية التي عبر عنها ديكارت، إلا أن النظام في صيغته الأولية كان بدعة أثينية ارتبطت بمفهوم المدينة ـ الدولة (Polis)، وكان لها ما يماثلها عند بعض الشعوب الشرقية السابقة على الأثينيين (Bernal, M., 1987: Black Athena; Springborg, p., 1992: Western Republicanism and the Oriental Prince).

والواقع أن المصطلح المستخدم للدلالة على هذا النظام هو مصطلح يوناني راسخ أصيل. فالكلمة، مثلما هو معروف لكل أحد، في صيغتيها الفرنسية (démocratie) والإنجليزية (democracy)، مشتقة من الكلمة اليونانية demokratia التي يعني جذراها demos وKratos، على التوالي: الشعب والحكم. والديمقراطية تعني على هذا الأساس شكلاً من الحكم يستند إلى حكم الشعب، وذلك خلافاً لأشكال أخرى مضادة تخص بالحكم قوى أو أفراداً أو جماعات ذات طبيعة إطلاقية أو استبدادية تغيب فيها المساواة السياسية.

لكن تاريخ الديمقراطية يدل دلالة واضحة على أن المفهوم معقد مشكِلٌ مشكك، وأنه ليس ثمة شكل واحد للديمقراطية وإنما ثمة أشكال ونماذج. والحقيقة أن تعدد نماذج الديمقراطية آت، على ما يرى ديفيد هيلد، من الخلاف حول ما إذا كان على الديمقراطية أن تعني نمطاً من «السلطة الشعبية» ينخرط فيه المواطنون في حكم أنفسهم وإدارة شؤونهم، أو أن تكون وسيلة تعين على اتخاذ القرارات من جانب أولئك الذين يتم انتخابهم لتمثيل الشعب (Held, D., 1995: Democracy and the Global Order, P. 5) وفي ضوء هذا التمييز أمكن حصر نماذج عدة من الديمقراطية. والنماذج الكبرى، بحسب

تصنيف هيلد، ثلاثة: النموذج الأول هو النموذج الكلاسيكي، وهو ذو أشكال متباينة أبرزها:

أ ـ الديمقراطية الأثينية

وهي ديمقراطية مباشرة تستند إلى مشاركة المواطنين وتدخلهم المباشر في حكم أنفسهم. ومبدأ التسويغ فيها أن من حق المواطنين أن يتمتعوا بالمساواة السياسية وبالحرية في أن يحكموا أنفسهم وفي أن يُحكَموا من قبل أنفسهم، فهم الحاكم والمحكوم، والسيادة التامة هي لجماعة المواطنين ومشاركتهم في الوظائف التشريعية والقضائية مباشرة.

إن هذا النمط من الديمقراطية مرتبط بالمدينة ـ الدولة، والمواطنة فيه محدودة إذ هي متعلقة برجال المدينة الأحرار ولا حق فيها للعبيد والنساء والمقيمين الأجانب أو الوافدين. أما شرط توافرها، إلى جانب ارتباطها بالمدينة ـ الدولة، فالمستند فيه الاقتصاد الزراعي.

ب ـ الديمقراطية الجمهورية

وهذه الديمقراطية مرتبطة بالتطورات الجمهورية التي نجمت وتطورت ونمت في ممالك الغرب منذ بيركليس. ومبدأ التسويغ فيها أن المشاركة السياسية شرط ضروري للحرية الشخصية. والأصل هنا أنه إذا لم يحكم المواطنون أنفسهم فإن آخرين سيمارسون الحكم والتسلط عليهم. ومفتاح النظام هنا تحقيق التوازن بين (الشعب) وبين (الأرستقراطية) و(الملكية). وفي شكلها القائم على «الحماية» تضمن هذه الديمقراطية للمواطنين مشاركتهم في الحكم بآليات مختلفة وتتيح لهم حرية الكلام والتعبير وتشكيل الجمعيات والجماعات في ظل حكم القانون. وفي شكلها المتطور تعني أن المواطنين ينبغي أن يتمتعوا بالمساواة السياسية والاقتصادية وبالحرية والنماء الذاتي والخير العام.

وهذا النمط يقوم على الفصل بين الوظائف التشريعية والتنفيذية وعلى مشاركة المواطنين في هذه الوظائف. أما الشرط العام لتوافرها فمنوط بجماعات صغيرة غير ذات اقتصاد صناعي.

النموذج الثاني: الديمقراطية الليبرالية

وهي في الأصل شكلان، أولهما «ديمقراطية الحماية» أو الرعاية، وفيها يطلب المواطنون الحماية والرعاية من حكامهم، ويحرصون على الاستيثاق من أن هؤلاء الحكام يتبعون سياسات توافق مصالح وحاجات المواطنين جملة. والسيادة فيها للشعب، لكنها تناط بممثلين له يمارسون وظائف الدولة بشكل شرعي في ظل القانون. وهؤلاء الممثلون يختارون بالانتخاب والاقتراع السري. والشروط العامة لهذه الديمقراطية تستند إلى الملكية الفردية لوسائل الإنتاج، وأن الاقتصاد اقتصاد سوق تنافسي، وأن قوام النظام (الأمة - الدولة)، وأن العائلة ذات طبيعة بطريركية أو أبوية. وثانيهما الديمقراطية التنموية أو النمائية، والمبدأ فيها أن المشاركة في الحياة السياسية ضرورية لا لحماية مصالح الأفراد فحسب ولكن أيضاً لخلق مواطنة نامية متطورة من شأنها تنمية الكفايات الفردية وإغناؤها، وتعزيز السيادة الشعبية.

ومجتمع الديمقراطية الليبرالية مجتمع مدني مستقل ليس للدولة فيه إلا تدخل محدود. وشروطه العامة اقتصاد سوق تنافسي وملكية خاصة تضبط وسائل الإنتاج وتتحكم فيها، ومجتمع سياسي يضمن التحرر السياسي للمرأة ويبقي على القسمة التقليدية للعمل.

النموذج الثالث: الديمقراطية المباشرة

ومبدأ التسويغ لهذا النموذج الذي يجسده النظامان الاشتراكي

والشيوعي أن «النماء الحر للجميع» يمكن أن يتحقق بالنماء الحر لكل واحد في الجماعة. والحرية تتطلب نهاية الاستغلال والمساواة السياسية والاقتصادية المطلقة بين الجميع إذ المساواة وحدها هي التي تضمن الشروط الضرورية لتحقق الإمكانات الذاتية لجميع الكائنات البشرية: من كل حسب قدرته ولكل حسب حاجته. والشروط العامة لهذه الديمقراطية منوطة بوحدة الطبقات العاملة، وهزيمة البورجوازية ونهاية جميع المصالح الطبقية، والنماء الجوهري لقوى الإنتاج حيث تدرك حاجاتها الأساسية، وحيث يتوافر للشعب الوقت الكافي لممارسة أنشطة لا علاقة لها بالعمل أو (الشغل)، وحيث يتعاظم الاندماج بين الدولة والمجتمع. هذا كله في الديمقراطية في الحالة الاشتراكية. أما الديمقراطية في الحالة الشيوعية فتصبح جميع الأمور العامة فيها مرتبطة بحكم جماعي (البروليتاريا)، وتزول الفوارق والصراعات بين الطبقات، وتلغى الملكية الشخصية لوسائل الإنتاج والأسواق وتبادل العملات وتزول القسمة الاجتماعية للعمل. وبكلمة تدرك «السياسة» نهايتها الحتمية (Held, D., Models of Democracy).

لم يتبق اليوم من هذه النماذج في الغرب إلا النموذج الليبرالي. والنموذج الليبرالي نفسه يتخذ الآن أشكالاً متبدلة ويخضع لتغيرات تطال طبيعة المؤسسات التمثيلية وطرائق تحقيق السياسات المنشودة. وهو في هذا كله لا يجد له منافساً ذا تأثير حقيقي. فالليبرالية الكلاسيكية في صورتها الأثينية أصبحت ممتنعة تماماً لسببين على الأقل، أولهما أنه بات متعذراً، في إطار الوفرة السكانية العظيمة، إشراك جميع المواطنين مباشرة في سياسة أنفسهم وفي اتخاذ القرارات وإنفاذها. والثاني أن القيم الحديثة ـ وفي مقدمتها ما ينتسب إلى (حقوق الإنسان) ـ قد تجاوزت القيم الأثينية وجَبَّتْ أغلبيتها نهائيا. أما

الأشكال «الجمهورية» للديمقراطية فقد انتهت في الجمهوريات والملكيات الغربية الحديثة نفسها إلى تمثل الليبرالية بل وتجاوزها إلى ما يسمى بالليبرالية الجديدة. وأما الديمقراطية المباشرة، وديمقراطية الحزب الواحد التي قام عليها النظامان الاشتراكي والشيوعي وعدد قليل من نظم الدول النامية حتى العقود الأخيرة من القرن العشرين، فقد ألحق بها انهيار الاتحاد السوفيتي ضربة تكاد تكون قاضية. ومع انتشار النظام الليبرالي بأشكاله الكونية السوقية المستحدثة، وتوجه الدول النامية إلى تبني سياسات اقتصاد السوق، لم يعد للنظام الديمقراطي المباشر مكانة فاعلة حقيقية إلا في عدد من الدول النامية ذات الحزب السياسي الواحد وذات الطبيعة الاستبدادية الصارخة. وأرجح الظن أن هذه النظم لن تعمر طويلاً، أو أنها لن تعمر «إلا بحساب». أما الذي سيحدد هذا «الحساب» فهو على وجه التحديد قوى الهيمنة الليبرالية الجديدة والكونية الموجهة والحاكمة لظاهرة العولمة.

لقد اصطفى التاريخ الغربي الحديث من نظم الديمقراطية الكلاسيكية والحديثة الثلاثة نظاماً بعينه قدّر له الظفر، هو الديمقراطية الليبرالية التي تتردد اليوم بين شكل من الديمقراطية التمثيلية الكلاسيكية المستندة إلى مبادئ الحرية والعدالة والمساواة، أي الديمقراطية الاجتماعية، وبين شكل من الديمقراطية الليبرالية الراديكالية التي يسميها بعض الباحثين والنقاد بالليبرالية الجديدة Neo-liberalism، وهي ليبرالية تتوحد توحداً مطلقاً باقتصاد السوق، ولا تأبه بالمتعلقات والقيم الاجتماعية والأخلاقية للإنسان «الاجتماعي - السياسي». إنها ديمقراطية أحادية البعد. وهذا البعد اقتصادي سوقي على نحو متفرد.

ومع ذلك ينبغي أن ندرك حق الإدراك أن الفضاءات الغربية، بأجنحتها الأوروبية والأمريكية، لم تخلص نهائياً لما يسمى بالديمقراطية الليبرالية. فثمة أنماط جديدة من الديمقراطية الحديثة تعاند هذه الليبرالية الديمقراطية أو الديمقراطية الليبرالية، وتنهض بديلاً لها، وأخرى تعضدها على نحو أكثر راديكالية وتطرفا. وأبرز هذه الأنماط:

١ ـ الديمقراطية المجتمعية أو الجَماعَتِيّة ـ (والنسبة إلى «جماعة») Communitarian Democracy.

٢ ـ الديمقراطية التداولية أو التشاورية Deliberative Democracy.

٣ ـ الديمقراطية الكونية أو العالمية Cosmopolitan Democracy.

الأولى تتعلق بالجماعة وبالقيم المجتمعية والإنسانية غير «السوقية». والثانية تتفرد بطريقة جديدة للمشارة في الحكم والتشريع واتخاذ القرارات. والثالثة تتعلق بـ«شكل الحكومة» وتنزع إلى حكومة كونية شاملة تتجاوز الأقاليم والأقطار والدول القومية.

إن الديمقراطية الليبرالية تتجه اليوم إلى إحكام سيطرة اقتصاد السوق والقوى الرأسمالية الضخمة والشركات العملاقة المتعددة الجنسيات، مثلما تتجه إلى الحد من سلطة الدولة وتدخلها في المجال الاقتصادي حتى يصل التدخل إلى حده الأدنى، وهو مذهب سوغ لبعض النقاد الكلام على دولة الحد الأدنى (L'état minimal) (Michel Bernard, L'utopie néolibérale, Montréal, 1997). وهي دولة تخلت عن وظيفتها «الاجتماعية»، والتزمت بالوظيفة «القانونية» و«القضائية»، وأصبحت غايتها توفير الحرية لاقتصاد السوق الحر وحماية

هذا السوق بإنفاذ القانون الذي أصبحت وظيفته حماية مصالح أرباب السوق. وبطبيعة الحال سيكون «السوق» قادراً على إفراز «ممثلين للشعب» يحمون مصالح السوق والشركات الكبرى والمؤسسات الرأسمالية الضخمة، ولا يلقون بالاً إلى القيم الاجتماعية والأخلاقية والثقافية التي كانت تحرك ليبرالية الحداثة والليبرالية التمثيلية التي تنشد الحرية والعدالة والخير العام.

إن مقابلة هذه الديمقراطيات الثلاث بالديمقراطية الليبرالية تسمح بمجال أفضل للرؤية والتقدير والتقييم.

فالتقابل بين الديمقراطية الليبرالية وبين الديمقراطية الجماعتية يرتد إلى الجدل الذي أثارته نظرية «جون رولز» في العدالة وفي أسبقية العدالة على الخير الجالب للسعادة. الديمقراطية الليبرالية تتحلل من الروابط الاجتماعية والمتطلبات الجمعية وتغرق في فردانية متوحشة، والديمقراطية الجماعتية تتعلق بالجماعة وبالروابط الشخصية التي لا تقوم على خالص المنفعة. الديمقراطية الليبرالية تعتبر أن الروابط «التعاقدية» جوهرية للفرد والمجتمع، وأن هذه الروابط نفعية أو «تجارية» فحسب. الديمقراطية الجماعتية ترى أن الوجوه «الذاتية» والباطنية والشعورية أو القلبية تقوّم الوجود الفردي الذاتي للأشخاص، أي أن الأفراد المجتمعيين «ذوات» متواصلة. والديمقراطية الليبرالية تصادر على أن هذه الوجوه لا تقدم الوسائل الكفيلة بتشكيل اقتناعات تسمح بروابط تصل الأفراد بالمجتمع. انظر: (Libéraux et communautartiens, Textes réunis et présentés par André Breton.., PUF,Paris, 1997).

وهذا يعني أن الديمقراطية الليبرالية فردية ذرية تفكيكية، وأن الديمقراطية الجماعتية اجتماعية اندماجية توحيدية.

وفي المقابلة بين الديمقراطية الليبرالية وبين الديمقراطية التداولية أو التشاورية تشخص الأولى بما هي مجموعة من المؤسسات التمثيلية التي توجهها قيم محددة، بينما تتحدد الثانية، الديمقراطية التداولية، بما هي «طريقة» في إدراك/أو السعي لإدراك اتفاق جماعي في شأن السياسات المختارة في المجال السياسي. والصيغة التداولية أو التشاورية تنطلق، وفق ديفيد ميلر مثلاً، من المبدأ: أن الخيارات السياسية محكومة بالتصادم والصراع، وأن هدف المؤسسات الديمقراطية يتمثل في فض هذا الصراع. ولكي يكون حل الصراع ديمقراطياً ينبغي أن يتم - وهو هنا يتابع يورجن هبرماس - «بنقاش مفتوح غير قسري للقضية التي يدور حولها الصراع أو الخلاف، وذلك من أجل إدراك حكم مقبول أو مجمع عليه (Giddens, A., Beyond Left and Right: The Future of Radical Polilitics, 1994, p. 113).

وأخيراً يمكن اعتبار النموذج الذي يقدمه ديفيد هيلد للديمقراطية، وهو ما يسميه بالديمقراطية الكونية أو العالمية Cosmopolitan Democacy، أقصى أشكال الديمقراطية السياسية والقانونية المشتقة أو المتولدة تولدا منطقياً من نظام العولمة. وفي الإجراءات السياسية للحكم المقترحة في الخطة «القصيرة المدى» لإنفاذ هذا النموذج جملة من التعديلات القانونية والإدارية لمنظمة الأمم المتحدة وأخرى تتصل بالأوضاع السياسية الإقليمية وبالاحتكام إلى محكمة العدل الدولية وإنشاء اقتصاد إقليمي مرتبط بالاقتصاد العالمي، وتشكيل قوة عسكرية دولية للتدخل المؤثر. وتقضي مقترحاته الاقتصادية في الخطة نفسها بتشجيع الحلول غير الحكومية في الأمور المتعلقة بتنظيم المجتمع المدني، وتحديد الملكية الخاصة لوسائل الإعلام، وتوفير الموارد لذوي الدخول والموارد الاجتماعية العسيرة والهشة صونا لهم وحماية لمصالحهم.

أما الخطة «الطويلة المدى» فتطلب تعزيز الشريعة الديمقراطية الكونية بإحداث مواثيق جديدة للحقوق في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وتدعو إلى إنشاء (برلمان كوني) لمناطق العالم وشعوبه المختلفة، وإلى الفصل بين المصالح الاقتصادية وبين المصالح السياسية، ووضع قانون دولي أو تشريع كوني عالمي، وبكلمة التحول من «الدولة الحديثة» ـ أي الدولة الوطنية أو القومية ـ إلى الدولة العالمية أو الكونية. وبالطبع الدولة الكونية دولة تستند إلى المجتمع المدني، واقتصادها هو اقتصاد السوق، وفي مقدمة التزاماتها الالتزام بضمان «دخول» أساسية لجميع الأفراد البالغين في المجتمع (Held, D., Democracy and the Global Order, 1995, PP. 279-280).

(٣)

إن أي قول جديد في الديمقراطية مطالب بأن يضع في الحسبان على الدوام، وبوعي تام، هذه المعطيات التي سقتها من المسألة الديمقراطية. وفي سياق عربي تتدخل في المسألة وجوه «نوعية» تضاف إلى واقع هذه المعطيات وتتعلق بـ «الحالة العربية» وبالخيارات الممكنة التي تأذن هذه الحالة بالتوجه إليها.

حين نراجع المسألة في الإطار التاريخي العربي الإسلامي في العصر الكلاسيكي تأخذنا، نحن المعاصرين، حالة من الدهشة الحقيقية. فالإشكالية التي أثارها رولز في (A Theory of Justice)، وهي إشكالية التقابل بين العدالة وبين الخير المفضي إلى السعادة وتغليب مبدأ العدالة، وذلك الجدل الواسع حول العدالة والديمقراطية الذي ثار بين مفكري الديمقراطية الليبرالية وبين مناهضيهم من مفكري الديمقراطية الجماعتية، على وجه الخصوص، يذكراننا مرة واحدة بوجوه أساسية من تلك الجدلية التي بلورها الفقهاء السياسيون في الإسلام الكلاسيكي،

وفي مقدمتهم الماردي والغزالي والطرطوشي وابن الحداد وابن عقيل وابن تيمية وابن خلدون، وآخرون بكل تأكيد.

إن النظرية العامة التي تتعلق بها جملة هؤلاء المفكرين تتجه إلى الاعتقاد بأن «نظام الدنيا» ينبغي أن يستند إلى مبدأين رئيسين هما السلطان القاهر والعدل الشامل. فإذا استقر هذان المبدآن عم الخير وانتشرت السعادة الدنيوية وعَمُر العالم. لكن مبدأ العدل يتقدم على غيره من بين جميع المبادئ التي تؤسس صلاح الدنيا. ورعايته «قوام الملك ودوام الدول وأس كل مملكة سواء أكانت نبوية أم صلاحية» (الطرطوشي، سراج الملوك: ١٦٩).

والمقصود أولاً هنا عند هؤلاء الفقهاء «العدل في السياسة» أي رفع الظلم. لكن العدل يتجاوز المجال السياسي إلى المجال القانوني أو الشرعي أيضاً إذ هو يعني تأدية الأمانات إلى أهلها مثلما يعني أيضاً «التوسط» في الأمور وعدم الخروج «من حال العدل إلى ما ليس بعدل من حالتي الزيادة والنقصان». ومع ذلك فإن العدل السياسي - بمعنى رفع الظلم و«حراسة الرعية» بإقامة التناصف بينهم وتحقيق مصالحهم - يظل هو الأصل الذي يفضي إلى العمران الشامل.

ما علاقة الوازع السلطاني القاهر - أو «القسري» في المصطلح الحديث - بالعدل؟ الجواب عند هؤلاء الفقهاء السياسيين أن السلطان القاهر، أو سلطة الدولة التي يجسدها الإمام أو الخليفة أو السلطان، هي مبدأ «وحدة الجماعة»، واختلال هذه السلطة أو ضعفها يلزم عنه بالضرورة اختلال هذه الوحدة. ومعنى ذلك أن مبدأ «الطاعة» هو الذي ينبغي أن يحكم علاقة السلطان بالرعية.

فلا تجوز «الفتنة»، ولا يجوز «الخروج»، أو «العصيان»، والطاعة «واجبة» بإطلاق. لكن ما الذي تصبح الحال عليه إذا كان هذا

السلطان «مضاداً للعدل» في سيرته وفعله، أي «جائراً»؟ الجواب الأغلب هو أن وحدة الجماعة أو الأمة تتقدم على أي اعتبار آخر، وبالتالي فإن «الخيار الشرعي» هو وجوب الاتباع والانقياد والطاعة لهذا الحاكم «الفاجر» فلا يجوز الوثوب عليه أو عصيانه، إذ «جور دهر خير من هرج يوم»، و«الإمام الجائر خير من الفتنة». ولكي يخفف هؤلاء من شرور الدولة والسلطان القاهر اتجهوا إلى حث السلطان على التحلي بالأخلاق الرفيعة وأكثروا له من عرض (مرايا الملوك والأمراء)، واتجهوا إليه بالنصح والكلم الطيب لـ«يرققوا قلبه»، ويجعلوه أرحم بالعباد وأقرب إلى مقاصد الشريعة، ودعوه أيضاً إلى أن يجنح إلى مبدأ الشورى أو المشاورة التي لم يقل أحد منهم إنها ينبغي أن تكون «ملزمة»، إذ إن الأخذ بهذه الفكرة - فكرة الشورى الملزمة - لم يبرز بشكل جلي إلا في الفكر الاجتهادي الإسلامي المعاصر، تحت تأثير الديمقراطية التمثيلية الغربية. لا شك في أن بعض الجماعات والتيارات والفرق الإسلامية الكلاسيكية قد أخذت بمبدأ الثورة وشق عصا الطاعة» - الخوارج والزيدية وغيرهم - كما أن بعض المسلمين آثر اعتزال السلطان والابتعاد عنه والسكوت عنه وعدم العمل معه أو له، لكن الاتجاه الأغلب جنح إلى الطاعة وإطلاق يد السلطان أو الإمام في أمور الحكم والسياسة، حتى استقر هذا المبدأ استقراراً راسخاً في الممالك الإسلامية إلى مطالع العصر الحديث.

هل عرفت التجربة الإسلامية التاريخية الديمقراطية، بمعناها العام السائر في الأدبيات المعاصرة؟ الحقيقة أنها عرفت وجوها مجتزأة أو مبتسرة من هذا المفهوم. فالشورى تأذن بشكل من أشكال «المشاركة» الديمقراطية، لكن عدم التوسع فيها وغياب معنى «الإلزام» فيها ينأيان بها عن الشرط الديمقراطي. والبيعة وجه من وجوه

«الاختيار» الديمقراطي لكن «الطريقة» التي كانت تتم بها تاريخياً تضعف من هذه الوجه. ومن المؤكد أن مفهوم «أهل العقد والحل» في عملية الشورى مفهوم يقرب من المبدأ «التمثيلي» في الديمقراطية الحديثة، لكن ضيق دائرتهم والخلاف حول هويتهم، أي: من هم أهل العقد والحل؟ يحدث اضطراباً في المفهوم. أما مفهوم الإجماع ـ إجماع الأمة أو العلماء أو. . . ـ فهو مفهوم «جمهوري» إلى حد بعيد جداً. ويقترب الماوردي والغزالي وابن تيمية وابن خلدون من الصيغة الديمقراطية الحديثة حين يقررون أن المبدأ في تولية من ينهض بالرئاسة العليا للدولة هو الاختيار المستند إلى «اتفاق السواد الأعظم من الأمة» (ابن تيمية)، وأن الكثرة هي مناط الترجيح عند الاختيار وأن «الإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر» (الغزالي) وأن «الكثرة والأشياع وتناصر أهل الاتفاق والاجتماع أقوى مسلك من مسالك الترجيح» (الغزالي أيضاً)، وأن صحة الاختيار مرتبطة بقول «الأكثرين من أهل المسجد» (الماوردي) (كتابي: الطريق إلى المستقبل: ٢٨٠ ـ ٢٨٨). لكن ابن تيمية يدخل عاملاً حاسماً في عملية الاختيار التمثيلي هو عامل «أهل الشوكة»، وأما ابن خلدون فيدخل عامل «العصبية». فعند ابن تيمية أنه يتعذر على أي أحد أن يكون إماماً نافذا في غياب «أهل الشوكة». وابن خلدون يرى أن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية «يقتدر» بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك، ومن لا «عصبية» له ولا «قدرة» لا يملك أن يكون سلطاناً أو إماما. ومعنى ذلك كله، في هذا الوجه من التقدير، أن «الاختيار الأغلب» هو في نهاية الأمر اختيار شكلي، وأن الأمر هو بيد «قوة» سلطانية ما تستبد بالإمام أو الحاكم أو الرعية وتنفذ ما تشاء وفق هواها، وأن رأي الأغلبية غير ذي وزن. وبذا يتبدد الشرط الديمقراطي ـ وفق التحديد الحديث ـ ويكشف الغطاء عن قوة هي في حقيقة الأمر «قوة

استبدادية». لكن ينبغي أن يكون على بالنا أن ابن تيمية وابن خلدون كانا في حقيقة الأمر، حين نبها إلى عنصر الشوكة والعصبية، يشخصان ما يحدث فعلاً وفي واقع الأمر، أو ما تلزم به حالة الأشياء المشخصة، ولم يقولا أبداً إن الأمور ينبغي أن تكون على هذا النهج. لقد كانا كلاهما، في هذه المسألة، مفكرين واقعيين على نحو بيّن.

فخالص المسألة إذن في إطار التجربة التاريخية العربية الإسلامية، أن «النموذج الديمقراطي»، بمعناه الحديث المنحدر من أثينا، لم يتبلور بجملة عناصره ومقوماته في هذه التجربة، وإن كان قد تم التنويه والتنبه لبعض هذه العناصر والمقومات على نحو أو على آخر. يقال هذا الأمر في حدود النظر والفكر السياسي التأسيسي أو التسويغي، أما في واقع الأمر فلا أحد يجهل ولا أحد ينكر أن النظم السياسية التي سادت الممالك الإسلامية عبر العصور المختلفة ومنذ تحولت الخلافة إلى «مُلْك» لم تكن نظماً ذات شبه قريب أو بعيد بالنظام الذي يطلق عليه في العصور الحديثة اسم (النظام الديمقراطي).

(٤)

علينا أن نعبر أزمنة متعددة متباينة متطاولة لكي نشهد تحولات حقيقية في المفهوم والأنظار المتعلقة بمسألة الديمقراطية في المجال العربي. ولا يشك أحد في أن هذه التحولات لم تحدث ابتداء بفواعل ذاتية في هذا المجال. فالحقيقة هي أن الغرب الحديث وتدخله التاريخي في مصير العوالم العربية والإسلامية هما اللذان كانا مبدأ التغير. وكان الاتصال المباشر بين عالمي العرب والغرب هو القناة التي مرت بها الأفكار الجديدة. وقد بات أمراً سائراً أن نقول إن المصري رفاعة الطهطاوي والتونسي خير الدين مثلاً كانا طليعة قوى التغيير الجديدة. وكذلك ليس سراً أن «الأنوار» الفرنسية أدت دوراً حاسماً في هذه

العملية، وأن أفكار الحرية والمساواة والعدالة قد تصدرت الظاهرة برمتها. ومع أن الطهطاوي يأخذ على الفرنسيين مبالغتهم في النزعة «العقلانية»، وفي الاحتكام إلى «الحسن والقبح الذاتيين» أو «العقليين»، إلا أنه كان مفتوناً حقاً بهذه المساواة الفذة أمام القانون، وبتلك الحرية التي توهم أنها عين العدل والإنصاف اللذين طالما تغنى بهما أهل الإسلام (تخليص الإبريز: ٧٤ ـ ٨٠، مناهج الألباب: ٦٦ ـ ٧٨). وتعلق خير الدين بالمثال الأوروبي القائم على الأخذ بالتنظيمات الدنيوية المفضية إلى طرق الثروة وترويج الصناعات، ووقف من أمر هذه التنظيمات على الأساس الذي تقوم عليه إذ صرح بأن «التنظيمات المؤسسة على العدل والحرية» هي مبدأ ما أحرزه الأوروبيون من قوة وثراء ونماء ورفاهية وأمن وحسن إمارة (كتابي: أسس التقدم، ص ١٣٢ وما بعدها). ولم يغفل خير الدين عن قضية أساسية ذات صلة وشيجة بالتقدم العمراني وهي أن العدل ومشاركة أهل العقد والحل للملوك في كليات السياسة بمقتضى القانون شروط لاغنى عنها في الأمر. والمصلحة تقتضي، لتقدم أحوال الإسلام، تأسيس هذه التنظيمات القائمة على الحرية والعدل والشورى والقانون. ومذهب خير الدين هنا، مثله في ذلك مثل الطهطاوي، يرتد إلى تمثل صريح لما أمكن تسميته بـ«الديمقراطية الجمهورية».

إن الخطوة الأكثر تطوراً وتقدماً في الاتجاه الديمقراطي عند مفكري النهضة العرب جاءت على وجه التحديد من النقد العنيف والحملة المتعددة الجهات على ظاهرة الاستبداد و«الحكم المطلق». وقد كان ابن أبي الضياف في طليعة من نهض لنقد الاستبداد إذ اعتبر «المُلْك المطلق» معارضاً للشرع والعقل ورأى، مستلهما ابن خلدون، أن أغلب هذا الملك جور، وأن «جور الملك هو أقوى الأسباب في

تدمير البلدان وتخريب العمران وانقراض الدول» (إتحاف أهل الزمان ١ : ٣٧). وفي المضاهاة التي عقدها بين أصناف الملك أو الحكم الثلاثة التي عرفها: الملك المطلق والملك الجمهوري والملك المقيد بقانون، انحاز ابن أبي الضياف إلى هذا الحكم الأخير الذي رأى أنه يدور بين العقل وبين الشرع وأن صاحبه يتصرف بقانون يلتزم به ولا يتجاوزه، وبخاصة حين نعلم أنه ينفذ الأحكام بآليات تنشد العدل وتتمثل في «مجلس الشورى» ـ أي البرلمان ـ الذي ينتخبه الأهلون أو عامة الناس. وفي رأيه أن هذا المجلس «معتبر» في نظر الشرع الإسلامي، وأن نظام «الملك المقيد» نظام حسن نافع يجلب الخير على رغم ما يذهب إليه بعض المسلمين من الاعتقاد أنه بدعة في الإسلام وتشبّهٌ بغير أهل الملّة الإسلامية (اتحاف ١ : ٧١). وهنا أيضاً يتضح أنه قد تم الأخذ بوجه أساسي من وجوه الديمقراطية «الجمهورية» في مجال «ملكي دستوري». وأن هذه الخطوة قد تمت بإحداث «بدعة»، هي بدعة «مجلس الشورى» أو البرلمان، أي اللجوء إلى آلية الاقتراع والانتخاب «التمثيلي».

وكان السوري عبد الرحمن الكواكبي أصرح في مناهضة الاستبداد والحكم المطلق وفي دعوته إلى مبادئ الثورة الفرنسية: الحرية والعدالة والمساواة، وإلى تأسيس «مجالس الشورى العمومية» القائمة على «أصول الإدارة الديمقراطية» (طبائع الاستبداد: ٣٤٦ ـ ٣٤٨).

وبلغ المسار «الديمقراطي» أوجه، في فكر عصر النهضة، عند السوري عبد الحميد الزهراوي الذي حمل، كالكواكبي، على الاستبداد حملة شعواء وجعله العدو الأكبر للتمدن، وأكد أن الخلاص منه يكمن في الدستور والحكم التمثيلي (النيابي) والحرية. «أما السبيل إلى ذلك كله فهو العمل من أجل بث فكرة آتية من مونتسكيو والفلسفة

الديمقراطية هي فكرة (الروح العمومية) التي يكمن فيها الاتحاد والقوة، وتتجسد فيها القوة الأخلاقية التي جلعت الأسلاف يحبون جميع الناس ودفعتهم إلى بذل جهودهم البالغة من أجل نشر روح العدالة في الإنسانية (. . .) أما ممثلو الروح العمومية المدعوون لاستلام أمور الجماعة العمومية وقيادتها فيمكن أن يتم التماسهم بواسطة الانتخابات أوالاستعدادات الشخصية أو الكفاية في الأمور العمومية. وبقدر ما يعمل ممثلو الجماعة على تحقيق الروح العمومية يكونون جديرين بالزعامة والقيادة» (كتابي: أسس التقدم، ص ٣٢٤ ـ ٣٢٥، وكتابي: الطريق إلى المستقبل، ص ٢٩٦). إننا هنا، وعلى وجه التحديد، في قلب المفهوم العام للديمقراطية الكلاسيكية.

رحل الزهراوي عام ١٩١٦، ورحل بعده بقليل «الاستبداد التركي» الذي طالما ناضل في وجهه وكان واحداً من ضحاياه. بيد أن التطلع الديمقراطي المناهض للاستبداد لم يتوقف، وإنما أصبح بعد الحرب العالمية الأولى وجهاً من وجوه التحرر العربي الأصيلة الراسخة. وعلى الرغم من المواقف المتحفظة التي عبرت عنها القوى التقليدية الدينية في شأن هذا النظام الوافد من الغرب، وعلى رغم ما ذهبت إليه بعض الحركات الدينية ـ السياسية من تقرير القول إن هذا النظام «نظام كفر» إذ هو يستبدل بإرادة الله وحكمه إرادة الشعب وحكمه؛ إلا أن التيارات الدينية هذه لم تكن جميعاً ـ وتحت كل الظروف وفي كل الأشكال ـ مضادة لهذا النمط من الحكم. فقد تقبل مفكرون ودعاة من أمثال حسن البنا وعبد القادر عودة بعض قواعد هذا النظام، وبذل آخرون جهوداً ملموسة في التقريب بين هذا النظام وبين «الشورى» الإسلامية إذ اختاروا أن تكون هذه الشورى «ملزمة» لا «مُعْلمة» فحسب، وعززوا هذا الاختيار بتبني مبدأ «الأغلبية

التمثيلية» و«سيادة الأمة». لكن الإجماع منعقد عندهم على الاعتقاد بأن النظام الشوري ليس هو الديمقراطية الخالصة، مثلما أنه ليس الثيوقراطية الخالصة. فهو على الرغم من موافقته للديمقراطية وللنظام الجمهوري في مسألة اختيار الحاكم وفي طلب مبادئ العدالة والمساواة والحرية، إلا أنه يفارق الديمقراطية في أنه يقيد الحاكمين والمحكوميين بالشريعة الإلهية في جميع الأحكام التي وردت فيها النصوص. وبشكل عام يمكن القول إن هؤلاء المفكرين والدعاة الذين ينزعون نزعة «حديثة» أو «عصرية» محدودة، بدعوتهم إلى مبادئ الشورى والعدل والحرية والمساواة، يقرون في نهاية الأمر بما يسميه علال الفاسي بـ«الديمقراطية المقيدة».

أما تيار التحرر والتنوير فقد اشتد ساعده بين الحربين، وعبر عن نفسه في جملة من الدعاوى الجريئة عرضها في بحوث تتقلب بين المعرفة العلمية الرصينة وبين المطالب والرغبات والتشوفات الضاربة في حقل الأيديولوجيا. عرّف طه حسين بـ (نظام الأثينيين) وبديمقراطية بيركليس، وطبق المنهج الديكارتي - العقلاني الليبرالي - في دراسة الشعر الجاهلي، وربط (مستقبل الثقافة في مصر) بالقيم الغربية الحديثة المشبعة بالروح الديمقراطية. ونافح قاسم أمين عن مبادئ الحرية والمساواة بالدعوة إلى (تحرير المرأة) وتشكيل (المرأة الجديدة). وأقدم علي عبد الرزاق على أمر جلل إذ وجه سهامه إلى نظام الخلافة وأخرجه من دائرة (الشرع) ليخلص له نظام في السياسة الدنيوية البشرية لن يكون شيئاً آخر غير الديمقراطية. وبقية فصول المسألة إلى أواسط القرن معروفة.

فإذا ما خطونا بعد ذلك خطوات قليلة وجدنا أن المطلب الديمقراطي قد أصبح في الحركات الجمعية «النشطة»، مطلقا دون قيد

أو شرط. القوميون يجعلونه في الصدارة من شعاراتهم. والاشتراكيون ينسبون أنفسهم إليه. والشيوعيون يسوقونه بتحديدات وحدود خاصة بهم، بين مبادئهم. والليبراليون أهله والمنافحون الأوفياء عنه بطبيعة الحال. وفي العقدين الأخيرين من القرن يعود لجهود التنوير ألقها وحيويتها واندفاعتها فتتقدم الديمقراطية كل المبادئ والنظم الأخرى، وتقترن بمطلب «العقلانية»، وتكون أحد أعمدة «المجتمع المدني» المنشود ومبدأ مقوماً من مبادئه الأساسية. وفي هذه المرحلة تعني الديمقراطية جملة من المبادئ والمفاهيم والمواقف: الحرية، العقلانية، الانعتاق من التراث والماضي والأفكار السابقة، العلمانية، المجتمع المدني، النسبية الاعتقادية، التعددية الثقافية والفكرية، نقد قيم المجتمع، تأسيس النزعة الإنسانية، التنوير، إعادة بناء العقل النقدي، بناء دولة المؤسسات القانونية والتنظيمات الحرة والمواطنة الكريمة، نقد الاستبداد والنظم السياسية القهرية والقمعية. وهذا النقد الأخير، نقد نظم الاستبداد السياسي، يحتاج إلى نظر ما. إذ إن خللاً ملموساً، عنده، قد وقع في الحراك الديمقراطي. والسؤال الذي أفضى هذا الخلل إلى إثارته هو التالي: هل تسوغ عوارض التاريخ المضادة للديمقراطية التنصل من الديمقراطية - أو وضعها بين قوسين، إلى حين - والانحياز إلى قبول النظام الدكتاتوري ذي الطبيعة الاستبدادية المناقضة كل التناقض للديمقراطية؟ لقد حدث في النصف الثاني من القرن العشرين وفي العقود الثلاثة الأخيرة منه أن قويت شوكة الحركات والتيارات الدينية السياسية - أي الإسلامية - وكانت في أعين الديمقراطيين تيارات مناقضة للديمقراطية، معادية لها، خطراً عليها وعلى الحركات التي تهتدي بهديها. وتفجرت صراعات «عنيفة» بين بعض هذه الحركات وبين بعض الأنظمة السياسية القائمة ذات الطبيعة غير الديمقراطية وفق الديمقراطيين وحسب التحديد الاصطلاحي

المتماسك للمفهوم والنظام. وكانت بعض هذه الصراعات غير عنيفة، أي أنها مما كان يدخل في باب العصيان أو «الصراع السلبي»، أي معارضة ايديولوجية صريحة لكنها غير منحرفة إلى طريق العنف المادي. لقد حدث في هذه الأشكال المختلفة من «الصراع» أن «الديمقراطيين» العرب وقفوا، في الصراع، إلى جانب «تعليق» المسار الديمقراطي، وتسويغ فض الصراع وفق الطريقة التي اختارها النظام الذي استقر عندهم. أنه نظام استبدادي مضاد للديمقراطية. بكل تأكيد الموقف «سياسي» وليس ثمة ما يلزم فيه إلى الرجوع إلى «الآمر الخلقي» طالما أن الأطراف داخلة في «لعبة الصراع». لكن ذلك يعني في نهاية التحليل أنه ليس للديمقراطية «ماهية ثابتة»، وأنها يمكن أن تقع في أية لحظة غير متوقعة في حالة من «الانتهازية» الصريحة تفقدها مصداقيتها الأصلية، وهو ما حدث تماماً لأولئك الديمقراطيين العرب الذي سوّغوا فعل بعض خصومهم خشية من بعض خصومهم الآخرين.

على أن ذلك لا يمثل سبباً للتنصل من المصطلح ونظامه، إذ إن مثل هذه «الصعوبات المربكة» يمكن أن تلحق بأي نظام. وانحراف فريق ذات اليمين أو ذات الشمال لا ينهض سبباً لإسقاط المبدأ أو المفهوم أو النظام برمته، فضلاً عن أن يلحق ذلك بالفرقاء الآخرين الذين لم يقعوا في ذلك الانحراف.

على رغم كل شيء تابعت قوى التنوير الديمقراطية فعلها واجتهادها لترسيخ هذا المفهوم وفق معناه «الكلاسيكي» أو وفق حدوده «الجمهورية» أو وفق مبادئه «الليبرالية» بشكل أو بآخر ومن جميع الأبواب. ويكفي أن نقلب النظر في أعمال وجهود فؤاد زكريا، ومحمد أركون، ومحمود أمين العالم، وجابر عصفور، ومحمد عابد

الجابري، وبرهان غليون، ومحمد جابر الأنصاري، وعبد الله العروي، وسيد ياسين، وخلدون النقيب، ومحمد الرميحي، وناصيف نصار. . . لكي نكون على بينة من أن المفهوم ونظامه قد استحوذا على طلائع جميع قوى التنوير عند نهاية القرن الذي ينسحب ومطلع القرن الذي يبدأ خطواته الأولى. ويظل مع ذلك للمسألة بقية من القول.

هل أصبحت الديمقراطية قدراً مقدوراً على الجميع، في كل أصقاع المعمورة، وفي كل الثقافات، وعند كل الأمم، وفي كل الظروف؟ ذلك، بكل تأكيد، هو ما لا يفتأ يكرره الليبراليون. فالظفر الذي حققته الرأسمالية في صيغتها الجديدة المرتبطة باقتصاد السوق ليس إلا ثمرة للديمقراطية الليبرالية. وتقدم هذه الصيغة في الوقت الذي انحسرت فيه أو تبددت جميع الصيغ والنظم الأخرى ينهض دليلاً على «صدقية» هذا النظام وعلى مزاياه المطلقة. لكن الوجه الآخر لهذه الدعوى يصاغ في سؤال آخر: هل يكمن سر جاذبية الديمقراطية في إخفاق مضاداتها؟

الحقيقة أن مسوّغ الديمقراطية ـ والكلام هنا على الديمقراطية على وجه العموم لا على الديمقراطية في شكل محدد من أشكالها ـ يكمن في القيمة الذاتية لمقوماتها الخاصة وليس في مجرد إخفاق النظم المضادة. فليس سراً أن إخفاق النظم الأخرى لم يكن راجعاً لسبب أحادي هو هشاشة هذه النظم أو ضعفها الذاتي فحسب، وإنما كان ذلك أيضاً بسبب الحصار والضغط والتخطيط المضاد الذي أنفذه العالم الرأسمالي بشكل منظم ومن دون تهاون أو كلل. فلا أحد يستطيع أن يتنكر للوجوه الجاذبة وللسحر الجلي الذي تتمتع به الديمقراطية بما هي نظام يستجيب لتطلعات عميقة أصيلة عند الأفراد والجماعات على حد سواء. ويكفي أن يلاحظ المرء أن هذا النظام ينهض بديلاً

للسلطات الفردية والاستبدادية والقمعية حتى تتبين له قيمته الذاتية. فبين الحرية والعبودية لا يحتاج أحد إلى أي قدر من التأمل أو التفكير في الاختيار. وبين أن يخضع المجتمع والدولة لحكم مطلق وبين أن يكون الحكم في يد الأكثرية التمثيلية أو في يد من يختارهم المواطنون بحرية وطواعية لا سبيل ولا وجه للتردد. والنظر نفسه يرد في شأن جملة القيم والمبادئ التي تنشدها الديمقراطية وتتقوم بها. وليس من الضروري الإفاضة في هذا الوجه من المسألة. لكن الديمقراطية ديمقراطيات.

والحقيقة أن الديمقراطية ليست أبداً بمنأى عن وجوه النقد. وهذا النقد يمكن أن يأتي من مصادر وجهات مختلفة (DAHL, R.A. Democracy and its Critics, Yale University, 1959) غير أن ما هو أهم وأجل من النقود التي قد تستقيم بشكل خاص في إطار الجدل داخل الأوساط الفكرية والإيديولوجية والفلسفية السياسية الغربية على وجه الخصوص، يتمثل في مدى موافقة «الاتجاه الديمقراطي» للأوضاع القطرية والعامة في العالم العربي، وفي تحديد النموذج أو الشكل الذي يستقيم الأخذ به أو استلهامه أو الاستناد إليه، هنا أو هناك. ذلك أن «الشروط النوعية» الخاصة بهذا القطر أو ذاك لا يمكن أن تكون حيادية أو غير ذات أهمية في أي خيار ديمقراطي يمكن التوجه إليه، هنا أو هناك. وبكل تأكيد ثمة حالات ستستدعي الرثاء وستثير السخرية إذا ما طلب إلى أهلها التحول إلى الحكم الديمقراطي مرة واحدة.

والواقع أن قصتنا التي تُستأنف اليوم مع الديمقراطية على أنحاء جديدة تتطلب توجيه النظر إلى جملة من القضايا الأساسية.

فأولاً لا بد من أن نعاود النظر في المفهوم وفق منظور تنويري، أي وفق منظور انتقادي ـ سلبي أو إيجابي أو الاثنين معاً ـ لأنه لا

يجدر بنا أن نسلم بأي شيء تسليماً نهائياً ما لم نكن على يقين تام من أن الأمر يستحق فعلاً هذا التسليم.

وثانياً لا بد من أن نقابل حزمة الديمقراطيات «المتداولة» اليوم - وبخاصة تلك التي تنتمي إلى الأفق الليبرالي - بجملة الأوضاع العامة والقطرية في العالم العربي لنرى إن كانت هذه الأوضاع «تُطيق» هذا النمط أو النموذج أو ذاك من أنماط الديمقراطية ونماذجها.

وثالثاً من واجبنا أن نجيب عن السؤال التالي: هل يتعين علينا أن ننطلق في المسألة من «المعطى الغربي» فحسب، أم أنه لا مفر من أن نستحضر وجوه التجربة التاريخية أو التراثية في الأمر، إن كان ثمة ما يستحق أن يُستحضر؟

وأخيراً: أين «تقع» الديمقراطية، وبأي معنى، في مخطط «سياسات الضغط» التي ينبغي أن تمارس في الفضاءات العربية؟

إن النظر التنويري إلى مفهوم الديمقراطية - بمعناها العام - أي بمعنى أن يختار الشعب حاكميه لمدد محددة منتظمة متداولة وفق مبادئ الحرية والمساواة والأغلبية التمثيلية (ألان تورين: ما هي الديمقراطية؟ ص ٣٩ - ٤٠ من الترجمة العربية، دار الساقي، ١٩٩٥) لا ينكر القيمة السامية لهذا المفهوم ولا يهون من شأن التحولات التقدمية العظمى التي تحققت للإنسانية على دروب التحديث والتنمية وتحرير الإنسان من جملة أشكال العبودية والاستبداد ومصادرة الذات. ومع ذلك فإن للديمقراطية «المنفتحة» نفسها - وفق إطلاق جورج بوردو - G. Burdeau - محاذيرها وشِباكها. لا شك في أن ما يسميه بالديمقراطية «المنغلقة» هي ديمقراطية حافلة بالعيوب التي تتخلل جميع الأنظمة الاستبدادية التي لا تفتح إلا أبوابا ضيقة للحرية والمساواة وذلك بسبب ما يكتنفها من تحيز وتعصب وضيق أفق. لكن الديمقراطية المنفتحة تعاني

أيضاً في كثير من الحالات من ضحالة النضج والوعي السياسي لدى «الجماهير الشعبية». وهذا يعني أن «الأكثرية» التي تفتقر إلى النضج والوعي ستكون الحاكم السانّ للقوانين المدبر لأمور المجتمع والدولة، وأن «الأقلية» التي تمتلك الخبرة والوعي ستحرم من ذلك. وفي نظام سياسي اقتصادي ذي طبيعة رأسمالية ـ أو رأسمالية سوقية ـ سيكون من اليسير تماماً «استغلال» هذه الجماهير والعبث بها باستخدام القوة المالية التي لا حدود لها والتوجيه الإعلامي الطاغي المزيّف. وبكل تأكيد قلة هي التي ستتابع النقد النيتشوي للديمقراطية، وستسلم معه بأن العدالة والحرية والخير العام والحضارة.. هي أمور تصدر عن «أخلاقيات الضعفاء» أو أن العملية الديمقراطية هي «الصورة التي تتحلل عليها القوة التنظيمية» (Nietzsche, Humain, trop humain, p. 473) أو أن الديمقراطية «سم زعاف». لكن النقد القديم الذي شرعه أفلاطون واستحضره ويستحضره كل نقاد الديمقراطية يتمثل في أن الديمقراطية نظام يتهدده على الدوام ما تسميه سيمون غوايار فابر بـ«الإغراء الديماغوجي»، أو الغوغائي الذي يتمثل في «شطط العامة» أو «الجماهير الشعبية» وفي طغيانها الغرائزي وعجزها عن الوقوف عند حدود الحكمة والعقلانية. والأكثرية الشعبية التي تفتقر إلى النضج والخبرة والوعي والعلم والحكمة يمكن أن تكون مصدراً لهذا الشطط والتجاوز على وجه الحقيقة. وكذلك ينهض في وجه الديمقراطية النقد الذي تتمثله هَنَّه أرندت Hannah Arendt إذ تذهب إلى أن من شأن هذا النظام الذي ينشد تقليص الفروق بين الأفراد وتضييق التفاوت بينهم أن يؤدي إلى حالة من «التوحيد» أو المزج الاجتماعي تختفي فيها «الفروق الفردية»، وتتبدد معالم «الشخصية»، وتتفجر الحدود بين «العام» وبين «الخاص» ويقع الأفراد «الذريون» في حالة من التشابه والتماثل تجعلهم «غرباء» فيما بينهم و«عاديين» جداً في ذواتهم. (Simone Goyard Fabre,

Qu'est-ce que la démocratie, Armand Colin, paris, 1998, p. 175). والحقيقة أن هذه الأنظار النقدية لها ما يسوّغها، وهي بكل تأكيد وجيهة، لكنها لا تستقيم إلا في حالات وأوضاع ذات خصائص محددة. وهي هنا انخفاضُ درجة الوعي عند الأغلبية، وغيابُ النضج الاجتماعي والسياسي والأخلاقي والنفسي عند المجموع، وهيمنةُ الأهواء والنزوات والعصبيات المتدنية، وافتراضُ الاعتقاد أن الديمقراطية تعوق تفتح (الذات) وانطلاق الطاقات الخلاقة، ونظرةٌ «جمالية» خاصة إلى الكائنات البشرية. وهذه الأحوال، بجملتها، تجعل «الشعب» غير كفء للتمتع بالنظام الديمقراطي، لأن إنفاذ الديمقراطية يتطلب في جميع الأحوال شرطاً ضرورياً هو «الأهلية» أو «الكفاية» الشعبية. وإلا فلا ديمقراطية.. والدمار والشرور الذاتية والعامة.

إن توجيه هذه «الأعراض» الخطرة إلى الفضاءات العربية ذو معنى عظيم. فمن المؤكد أن حالة ضحالة الوعي والنضج العام هي حالة مهيمنة في مساحات غير ضيقة من العالم العربي. ومن الطبيعي أن تنهض هذه الحالة في وجه إنفاذ الديمقراطية وإشاعتها في المجتمعات العربية، وهذا هو ما تعللت به على الدوام الأنظمة الاستبدادية العربية. بيد أن هناك أيضاً قطاعات عربية واسعة قد بلغ النضج والوعي عندها حداً كافياً لممارسة هذا النمط من الحكم. ومن المؤكد أيضاً أن نظم الحكم يمكن أن تسهم إسهاماً حقيقياً في تبديد أحوال الجهل وضعف النضج الشعبي إذا ما أخذت بمبدأ الخير العام وأذنت لقوى التنوير بأن تؤدي وظيفتها بحرية في ظل النظام والقانون، وإذا ما سلّمت بأن صيغة ما للديمقراطية، على الأقل، هي خير من نظام الاستبداد الذي هو نظام لا مستقبل له بكل تأكيد. وفضلاً عن ذلك فإن الأمور يمكن أن تستقيم بقدر ما بفضل القوى

والتجمعات «الحزبية»، أو بفضل جماعات الضغط وغير ذلك طالما أن الديمقراطية «المباشرة» ليست هي الديمقراطية المنشودة.

ومن وجه آخر لا سبيل إلى إخفاء الوجوه المشرقة الحية لبعض صور الديمقراطية، لأنه إذا كانت الديمقراطية الليبرالية في شكلها «السوقي» نظاماً سيئ القصد والسمعة عند الكثيرين، فإن الديمقراطية المجتمعية أو «الجماعتية» يمكن أن تكون صيغة طيبة حميدة لعالم لا يطيق غياب «الجماعة» ولا يتحمل كثيراً، على الرغم من فردانية أبنائه، الحالة «الذرية» الناجمة عن إنفاذ الأشكال المتطرفة للديمقراطية الليبرالية، فضلاً عن الآثار الاجتماعية والنفسية لهذه الديمقراطية. وليس ثمة شك في أن ديمقراطية تمثيلية «جماعتية» تتعلق بالحرية والمساواة والعدالة والخير العام يمكن أن تجد لها تربة صالحة تماماً في جل الفضاءات العربية. إن هذا هو ما سيكون موضوع الوجه الثاني من النظر في المسألة. أما ما هو أصل النظر هنا فهو أن الديمقراطية، على علاتها - أي على الرغم من جميع المواقف النقدية في شأنها - هي الآن، وفي الظروف التي تتلبس العالم، والعالم العربي على وجه الخصوص، صيغة الحكم التي لا مفر من التوجه إليها. لمزاياها الذاتية أولاً، ولغياب البدائل «العملية» على المدى المنظور ثانياً. لمزاياها الذاتية أولاً. . . أي لما قامت عليه واستندت إليه من مبادئ عامة موجهة ومن موقف مركزي تمثل في النهوض في وجه طغيان السلطات الاستبدادية. إن جماع الموقف الديمقراطي يتمثل في الصيغة التالية: «يتعين أن يكون الشعب حراً في اختيار أولئك الذين يحكمونه، ويتعين على الحكام أن يعملوا بحرص ثابت من أجل المساواة والعدالة والخير العام».

وموقع مفهوم «العدالة» هنا موقع مركزي جوهري. ذلك أن

العدالة مطلب حيويّ في «الحالة الإنسانية» بإطلاق وفي التجلي الديمقراطي لهذه الحالة على وجه الخصوص. وهي ليست أبدا أقل أهمية وخطورة وضرورة من الديمقراطية نفسها. وفي التراث العربي الإسلامي احتلت مركز الصدارة في المقاصد والأخلاق السياسية. وفي أيامنا أيضاً وفي كل مكان أصبحت العدالة وجهاً أساسياً من وجوه التفكير السياسي والأخلاقي عند كبار الفلاسفة السياسيين. ومبدأ الأهمية والخطورة هنا يكمن في أن العدالة ـ التي هي ذات قيمة مطلقة عند جميع الناس ـ باتت مهددة في عمقها في العصر الديمقراطي. لأن الديمقراطية تبني كل وجودها وتؤسس كل صدقيتها على الحرية. والحرية في الديمقراطية لا يكاد يكون لها شطآن. وفي النظام الرأسمالي الليبرالي ـ وفي ليبرالية السوق على نحو أخص ـ لا تعترف الحرية لنفسها بحدود، مثلما أنها لا تريد أن يكون لأحد أبداً يدٌ عليها. والدولة نفسها في الفلسفة الليبرالية السوقية، أي في ما قد يسمى بالليبرالية الجديدة، ترتد إلى أضيق الحدود ولا يطلب منها أن تتدخل في شؤون الحرية والسوق إلا بصفتها ضامناً قانونياً لقانون السوق، أي لإرادة الشركات العملاقة والقوى الرأسمالية الضخمة التي سيّجت نفسها بقوى الإعلام المرعبة. ما الذي يتبقى للمجتمع والأفراد والدولة؟ وما هو مصير العدالة بوجه خاص في هذا النظام الذي لا يعرف قيما غير قيم اقتصاد السوق؟ إن التناقض بين الديمقراطية وبين العدالة يصبح في المنظومة الديمقراطية دقيقاً حساساً شائكاً، وفي أحوال محددة من النماذج الديمقراطية تصبح العدالة كائنا غير مرغوب فيه على الإطلاق، مثلما أن تلك الديمقراطية تصبح وبالا على الحياة البشرية.

معنى ذلك أن الجهات السياسية الاجتماعية العربية، في الخطط

التي توضع للحاضر والمستقبل، مدعوة إلى أن تتنبه لهذا المكمن من الخطر إذ تختار هذه الطريق أو تلك من طرق الديمقراطية، لا لأن العدالة قيمة تراثية أصيلة في ذاتها، على وجه التحديد، ولكن لأن العدالة قيمة مطلقة في ذاتها ولا يحق لأحد أن يصادرها باسم الحرية أو باسم غيرها أيا كانت القداسة التي تضفى على الحرية أو على الديمقراطية. إن أي صيغة للديمقراطية تتنكر لهذ القيمة الاجتماعية ـ الأخلاقية الجوهرية، قيمة العدالة، لا ينبغي لها أن تجد موئلاً ووطنا صالحاً في عالمنا. وليس المقصود هنا العدالة السياسية والقانونية فحسب، وإنما المقصود أيضاً ـ وقبل كل شيء ـ العدالة الاجتماعية في تجلياتها الحيوية المعيشية، أي الاقتصادية. لذا سأقول إن الخيار الديمقراطي العربي في المستقبل ينبغي أن يتوجه إلى نموذج «الديمقراطية الجماعتية»، لا إلى الديمقراطية المشتقة من «الليبرالية ـ الجديدة»، ليبرالية السوق الكونية التي تحتقر العدالة وجملة القيم الإنسانية المؤسسة لكرامة الذات الإنسانية.

أيَّ الطرق في الديمقراطية نتبع؟ علينا أن نتنبه هنا إلى أن الإجابة عن هذا السؤال تتعلق بوجهين من المسألة: الأول ذو علاقة بالمضمون والمفهوم، والثاني ذو علاقة بآليات إنفاذ هذا المضمون أو هذا المفهوم. الأول يتعلق بمعنى الديمقراطية نفسها، والثاني يتعلق بالطرائق العملية الإجرائية لإقامة حكم أو نظام ديمقراطي.

تتفق جميع نماذج الديمقراطية ـ بتفاوت في الدرجة والفهم أحياناً ـ حول نقطة أساسية في أمر الديمقراطية وهي أن غاية الديمقراطية أن يحكم الشعب نفسه وفقاً لمصالحه وحاجاته وتطلعاته، وأن يتم ذلك وفق مبادئ الحرية والمساواة. وتتفرد الديمقراطية الليبرالية الجديدة المرتبطة باقتصاد السوق بمبدأ الحرية على نحو كامل

الشطط. وبكل تأكيد تبدو «الغائية» الديمقراطية» ـ خلا صيغتها الراديكالية المتطرفة ـ غائية يتعذر التنكب عنها أو تجاهلها أو مناهضتها من حيث المبدأ.

بطبيعة الحال لم يعد من الممكن مراجعة جميع أنماط الديمقراطية ونماذجها من أجل الاختيار، فثمة نماذج أو أنماط لم تعد قابلة للأخذ، وثمة أخرى قد دمرت صدقيتَها التجربةُ التاريخية. فالديمقراطية الأثينية غير ممكنة التطبيق لاستنادها إلى العامل السكاني الذي جبّها، وإلى قيم باتت غير مقبولة اليوم لمضادتها لقيمنا الحديثة ولقيمنا «التقليدية» على حد سواء. والديمقراطية المباشرة، تلك التي حكمت النظام السوفييتي، تم تدميرها وباتت فاقدة للحس والجذب والتأثير فضلاً عن أن من يجنح إلى الأخذ بها، الآن أو في المدى المنظور، سيجابه على الفور سياسة «حصار» و«مقاطعة» و«عقوبات» يتولى إنفاذها اليوم ما أطلق عليه اسم «المجتمع الدولي»، وهو مجتمع خاضع لهيمنة «الغرب الأميركي». فلا يبقى إذن إلا الديمقراطية الليبرالية ومنافسها الديمقراطية المجتمعية أو الجماعتية.

هذان هما الخياران اللذان يجدر بالفضاءات العربية أن تتوجه إليهما لتنحاز إلى واحد منهما وتختار، لأن الحقيقة هي أن المسألة، منهجياً، هي عملية «اختيار» عقلاني وعملي سديد لا عملية «انتظار تاريخي» يتوقع منه أن يفضي إلى هذا النموذج أو ذاك من النماذج الديمقراطية، على نحو ما جرى في الغرب. لأن الواقع هو أن التطور التاريخي للممالك والجمهوريات والاقتصاديات الغربية هي التي حكمت الحراك الديمقراطي الغربي، في أجواء متبدلة متحولة يرتبط جلها بما أسماه ابن خلدون «النحلة من المعاش»، فتارة نحن بإزاء الدولة ـ المدينة (Polis) وتارة نحن بإزاء الدولة ـ الأمة، أو الدولة ـ

القومية، أو الدولة الحديثة، وتارة نحن بإزاء حالة زراعية، أو بإزاء «مجتمع بطريركي» أو بإزاء اقتصاد سابق على المرحلة الصناعية، أو بإزاء حالة اقتصاد تنافسي، أو حالة من اقتصاد صناعي متقدم، أو حالة من اقتصاد السوق... عن كل واحدة من هذه الحالات ينجم نمط من العلائق الديمقراطية أو من نماذج الديمقراطية، إلى أن «استقرت» الأحوال ـ وهل استقرت حقاً؟ ـ عند الأشكال الراهنة. وفي الحالات العربية تختلف الأمور والمعطيات وتختلط الصور والنماذج. وهي ما زالت تتقلب بين حدي مقولتيْ ابن خلدون الذائعتيْ الصيت: البداوة والحضارة. ومستويات الحضارة ودرجاتها متفاوتة. وليس ثمة من قطر عربي واحد يمكن الزعم أنه ينتسب إلى آفاق «المجتمع الصناعي» الذي ارتبطت به الديمقراطيات الحديثة. والأحوال الذهنية، من وجه آخر، تفتقر إلى التجانس، وهي تنتشر في الفضاءات العربية في مستويات ثلاثة: ما قبل الحداثة، والحداثة، وما بعد الحداثة. فأي أشكال الديمقراطية يوافق مثل هذه الحالات المتضادة المتباعدة المتنابذة، مبدئياً؟ إن عملية بل عمليات تغيير حقيقية ينبغي أن تتم في جميع هذه المستويات من أجل «زرع» نبتة الديمقراطية فيها، وتقليص درجات التفاوت بينها. وهنا لا بد من توجيه أضواء حادة إلى مسائل النضج والوعي السياسي والاجتماعي والمعرفي، والتوجه إلى مرحلة من «التدخل المباشر» من جانب الدولة للخروج من «قانون البداوة» إلى قانون الحضارة»، لأن الحقيقة هي أن الواقع العربي في مساحات واسعة منه محكوم حتى اليوم بمنطق البداوة، وهو منطق يستعصي تماما على الديمقراطية. ومعنى ذلك أن واقع الأحوال يفرض علينا، فيما يتعلق بمستقبلنا ـ أو مستقبلاتنا العربية ـ أن نميز بين مستويين في التعامل مع الديمقراطية ونماذجها: المستوى البدوي، والمستوى الحضري. وما يحتاج إليه وما يتطلبه المستوى الأول يختلف عما يحتاج إليه ويتطلبه المستوى الثاني. المستوى الأول

يتطلب إنفاذ استراتيجيات عميقة في التغيير الثقافي والذهني والاجتماعي والاقتصادي والقانوني، قبل الدخول به إلى الأجواء الديمقراطية. والثاني يستطيع أن يتبنى وينفذ شروط الديمقراطية ومتطلباتها، وأن يختار بعض نماذجها. أية ديمقراطية؟ تلك التي تستجيب لحاجات المواطن العربي وتطلعاته القومية الإنسانية في الحرية والمساواة والعدالة والرفاهية والخير العام، في ظل نظام من الحكم يجسد الإرادة التمثيلية الحرة الحقيقية للشعب، نظام لا مكان فيه للطاغية أو المستبد، حتى ولو كان ذلك هو «العادل المستبد». إن الديمقراطية الليبرالية الجديدة المشتقة من اقتصاد السوق الراديكالي لن ترضى عن هذا الخيار الديمقراطي الذي هو في حقيقة الأمر خيار للديمقراطية المجتمعية أو الجماعتية Communitarian Democracy التي تحرص على رعاية المجتمع وأفراده وعلى حماية المصالح الخاصة بكل قطاعات المجتمع، اقتصادياً واجتماعياً وأخلاقياً وسياسياً، وفق مبادئ الحرية والعدالة والمساواة والرفاهية والخير العام والقانون. ومثلما أن تيارات تتعاظم يوماً بعد يوم في الفضاءات الغربية والأمريكية نفسها، وتنهض في وجه الجور والظلم والافتئات التي يُثقل بها اقتصاد الشركات العملاقة والمؤسسات المشتقة على مصائر الشعوب الكبيرة والصغيرة، فإنه يحق لنا نحن أيضاً أن ننهج نهج هذه التيارات وننحاز إلى صيغ اجتماعية حرة وعادلة من صيغ الديمقراطية.

وبالمنطق نفسه، في المجال السياسي، يحق لنا ـ وبكل تأكيد ويقين ـ أن نختار رفض النماذج المتطرفة من الليبرالية السياسية المشتقة أو المتولدة عن الليبرالية الجديدة. ومن بينها هذا النموذج الذي ابتدعه ديفيد هيلد وأطلق عليه اسم الديمقراطية الكونية أو العالمية Cosmopolitan Democracy، وهي ديمقراطية تستبدل بالدولة الحديثة حكومة أو حكماً كونياً يدير شؤون العالم بأسره ويعلو على الدول القومية

والقوانين الوطنية والسياسات المستقلة للدول والشعوب. إن هذا النمط أو النموذج من الديمقراطية لا علاقة له البتة بالديمقراطية. إنه الاستبداد بعينه. وهو مثل صارخ على ما ذهبت إليه جمهرة من المفكرين منذ أفلاطون إلى هنّه أرندت وليو شتراوس من القول إن الديمقراطية نفسها تحمل في ثناياها بذوراً «مضادة للديمقراطية»، أي الاستبداد والتوتاليتارية. واستبداد الديمقراطية الكونية لا يأتي هذه المرة من استبداد الأكثرية بالأقلية، وإنما من استبداد القوي بالضعيف والغني بالفقير والعالم بالجاهل والمتقدم بالمتخلف، والأقلية التي تملك وتقدر بالأكثرية التي لا تملك ولا تقدر، إذ أفقرت نفسها بعبث سياساتها وفساد رعاتها، أو التي تم إفقارها بهذه الوسيلة أو تلك فلم تعد مالكة لشيء أو قادرة على فعل شيء. ولأن الديمقراطية التي تتخذ في بعض الأجزاء العربية أحياناً حالة من «التضخم الديمقراطي» باتت تفرز «مفكرين» واقتصاديين وكتابا يغردون صباح مساء لليبرالية الرأسمالية الراديكالية ولاقتصاد السوق وهم قادرون على قول أي شيء وعلى أخذ كل شيء «من دون قيد أو شرط»، فإنه يتعين علينا أن نقول إن للحرية «آثامها» وأن للديمقراطية ألف وجه، وإن بعض هذه الوجوه قبيحة من غير شك، وعلى هؤلاء «الدعاة» و«الوعاظ» الجدد أن يعوا ذلك وعياً تاماً، ويقيسوا جيداً عمق المخاطر التي يجلبونها لشعوبهم بتورطهم بانتماءات مدمرة.

(٦)

لا شك في أن المعطى الحضاري الغربي قد احتل قدراً حاسماً في السياق الذي مرَّ. وكان بيّناً أن التحليلات السابقة والخيارات التي تم الجنوح إليها تتعلق بشكل مباشر أو غير مباشر بهذا المعطى. حتى ليستطيع أي ناقد أن يترسم نزعة «حداثية» صريحة ـ وقد يراها «تغريبية» ـ لا في طريقة التناول والمعالجة فحسب وإنما في بعض

الخيارات المتعلقة بالمضمون أيضاً. لكن ذلك كان أمراً لا مهرب منه لأن المعطى الغربي بات جزءا من حياتنا اليومية، وقدراً كل شيء يفرض علينا أن نأخذه في الحسبان. وبالطبع لا مفر أيضاً من أن يقال هنا: والمعطى التراثي! هل انسحب تماماً؟ هل تم التخلص منه وبتره وحفظه في جعبة التاريخ؟ هل يضن علينا التراث حقاً بأية أفكار يمكن أن تسهم في تشكيل مواقفنا المتعلقة بهذه المسألة الجوهرية، مسألة الديمقراطية؟ هل كان الاستبداد هو حصاد هذه القرون المتطاولة من الحضارة والتاريخ والتدخل الإنساني بالعقل وباليد وبالفعل؟ وماذا يكون عليه قولنا لأولئك الذين يجعلون لأنفسهم شعاراً أول: إن نظام الإسلام هو البديل الوحيد لهذه النظم القادمة من «بلاد الكفر»، وأن هذا النظام الذي تلهج به جمهرة المفكرين والمنظرين والمثقفين والعلمانيين هو في حقيقة الأمر نظام كفر؟ وماذا عسانا أيضاً نقول لأولئك الذين يؤمنون بأن «نظام الشورى» هو النظام الذي يصلح لشعوبنا العربية ولأمتنا الإسلامية؟ أو لأولئك الذين يحالون التقريب بين «الشورى» وبين «الديمقراطية»؟

تلك أسئلة جليلة والأجوبة عنها لا يمكن أن تكون إلا أجوبة «تنويرية». أولها أن المعطى التراثي العربي والإسلامي هو معطى «تاريخي»، لا معطى «أيديولوجي». إنه حصاد من الخبرات التاريخية الزمنية والأفكار والنظم والمؤسسات التي اقتضاها واقع الأحوال المتغيرة المتبدلة. وهو، على ذلك، لا يتطلب من أحد الاعتقاد بأنه حافل بالأجوبة عن المسائل التي أفرزتها عصور غير عصوره. وفيما يتعلق بالمسألة الديمقراطية سبق أن تقرر أن هذا التراث عرف وجوها وعناصر متباينة من «الإشكالية الديمقراطية»: الشورى غير الملزمة، الاختيار (المحدود) والبيعة، رأي السواد الأعظم، رأي أغلبية أهل

المسجد، رأي أهل العقد والحل. . . لكن التجربة التاريخية الفعلية لم تتح لهذه العناصر فرصة «التراكب» والتبلور في منظومة عقلية متكاملة قابلة للنماء والتطور والتقدم باتجاه صيغ أكثر تعقيداً وانتظاماً والتحاماً منطقياً وبنيوياً. فلم يكن الذي حدث في الواقع إلا صيغاً وأشكالاً من حكم الهيمنة الذي فرضته القبائل حينا أو الشوكة حينا أو العسكر حينا. من المؤكد أن مفهوم «الأمة» بما هو مفهوم ـ وهو أولاً وأخيراً مفهوم قرآني جليل ـ كان يحمل في طياته وفي بنيته التي حددتها مجموعة من العناصر النصية أو الاجتهادية مضامين عظيمة من شأنها لو أن القوى الزمنية سمحت لها بذلك أن تكون في قلب منظومة سياسية تمثيلية لا تقل تقدماً عن تلك التي تجسدها اليوم المنظومة الديمقراطية. ومن المؤكد أن آلية (الإجماع) الأصولية تعزز هذا الاتجاه الأصيل في بلورة «أكثرية تمثيلية» من شأنها أن تعبر بحرية عن مصالح (الأمة) وحاجاتها فضلاً عن أن تكون مصدراً وأصلاً للأحكام التشريعية الاجتهادية التي لم ترد فيها نصوص، أو التي تتطلب «التأويل الاجتهادي». أما الشورى فمن الواضح أنها تحمل بذوراً حقيقية لمبدأ «الاستفتاء» الشعبي أو «المشاركة» في إدارة شؤون الأمة أو الجماعة أو الشعب. لكن التطبيق التاريخي العملي لم يهيئ لها أن تكون منظومة «منفتحة» في المشاركة والتعبير، وإنما ضيق حدودها بأن حصرها في أهل العقد والحل الذين كانت دائرتهم في أحسن الأحوال دائرة تمثيلية مختارة محدودة: العلماء وقادة الجند وزعماء القبائل مثلاً. ويتعذر وفقاً لفهومنا اليوم أن نقدّر أن آراء هؤلاء يمكن أن تكون حقاً «تمثيلية» معبرة عن مصالح وحاجات أفراد الأمة جميعاً.

معنى ذلك كله أن المعطى التراثي ليس فقيراً في المبادئ والعناصر التي تشكل في نهاية المطاف المنظومة الديمقراطية، لكن من

الواضح أن التجربة التاريخية قد أعاقت تشكلاً حقيقياً لهذه المنظومة. وقد أدرك بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين هذا الخلل في المسألة فأقدموا على مبادرات اجتهادية قربتهم من الأوساط الديمقراطية دون أن يسلّموا لهذه الأوساط بأنهم ديمقراطيون قلباً وقالباً. لأن عقبة حقيقية كانت في واقع الأمر تقف في الطريق، وهي أنه لا بد، لكي يكون أمرؤ ما ديمقراطياً «بالكامل»، من التسليم بأن الأمة أو الشعب، هي أو هو، مصدر الحكم والتشريع في آن واحد. وإذا كان الفقهاء المسلمون المعاصرون يقبلون بأن تكون «السيادة للأمة» ـ على ما يذهب إليه الديمقراطيون ـ فإنهم في حقيقة الأمر يقبلون بذلك في إطار مفهوم أشمل هو أن السيادة الأصلية والحقيقية هي لله وللشرع. وهذا ما لا يدخل في حسابات «الديمقراطية» الحديثة ذات الطابع الليبرالي. وعند هذه النقطة بالذات يتعين القول إن مفهوم (الحرية) الذي لا ينفصل إطلاقاً عن النظام الديمقراطي يتجاوز الحدود التي يقرها (النظام الديني) ويعتبر «حلالاً» كثيراً من الأفعال والممارسات التي تدخل، في النظام الديني، في باب «الحرام». وذلك سبب من أسباب التباعد والتنافر والتضاد.

وأيا ما كان الأمر، في هذا الوجه من المسألة، فإن القضية في جوهرها لا ترد إلى المصدر الذي صدرت عنه الديمقراطية ـ هل هو التراث العربي الإسلامي أم أثينا أم الغرب الحديث ـ فكل هذه التراثات تشكلت «إنسانياً» وقيمتها تأتي في نهاية الأمر من طبيعتها وماهيتها ومن قدرتها على الاستجابة المكافئة للمصالح البشرية والمطالب الإنسانية الأصيلة، ومن التفاعلات التي تحدث في العناصر المشكلة للمنظومة والتي تفضي إلى نظم تحقق «المصلحة» والعدالة والخير العام. وفي هذا الشأن تظل «كلمة السر» التي صرح بها ابن عقيل هي

الكلمة الحاسمة في المسألة: «السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه رسول ولا نزل به وحي»، ومثلها كلمة ابن قيم الجوزية: «فإن ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق فثم شرع الله ودينه». فالجواب إذن عن السؤال: نصدر عن «المعطى الغربي» أم عن «المعطى التراثي»؟ هو التالي: في الأمور الإنسانية نصدر عما تتبين فيه المصلحة والخير العام والعدالة، لا أكثر ولا أقل.

وإتماماً للقول في قضايانا الأربع الرئيسة، وخلوصاً إلى غاية هذا المبحث، يتعين التوجيه إلى أن هذه الديمقراطية التي باتت أحد مطالبنا الأساسية تقع بكل تأكيد في قلب خططنا المستقبلية. فليس من الطبيعي، ونحن نعبر بوابات القرن الحادي والعشرين، أن نظل «متمترسين» في نظم سياسية وبنى اجتماعية ومنظومات قانونية مضادة لتفتح الإنسان العربي، مدمرة لطاقاته، معوّقة لحراكه الكوني، مفككة لذاته، مرسّخة لوجوده الدائم في قيود الفقر والعوز والعبودية. إن سياسات «الضغط» السلمية الشاملة مدعوة لأن تضع هذا المطلب في مقدمة فعلها. في مضمون مجتمعي أو «جماعَتِي» لا في مضمون ليبرالي جديد «سوقي». وذلك يعني أن الديمقراطية المبتغاة هي تلك لا تطرد (العدالة) من جنانها، وإنما تتعلق بها تعلّق الغريق بدفة النجاة. فالديمقراطية التي تتغاضى عن أفعال ابنتها الجائرة ـ الحرية ـ وتأذن لها بأن تدوس العدالة بقدميها العابثتين لا ينبغي أن تستحق منا أي اهتمام أو تقدير أو رعاية. والديمقراطية التي تأذن لأبنائها بأن يتجاوزوا حدود «القسط» و«العدل» و«الاعتدال» تفتح الطريق واسعاً للتوتاليتارية والحكم المطلق المستبد والنقائض الشرعية للديمقراطية نفسها. وذلك يعني أيضاً أن الديمقراطية التي نتعلق بها هي تلك التي تنشد الحد من

السلطة المطلقة للدولة، لكنها تأبى أن تهمّش الدولة وتجعلها تابعاً ذليلاً لسلطة السوق والشركات العملاقة، وتجردها من وظيفتها المجتمعية ومن دورها في تحقيق الخير العام للمواطنين والمجتمع، وفي إنفاذ مبدأ العدالة بأمانة ونزاهة. وهو يعني أيضاً، حين يتعلق الأمر بالفضاءات العربية، أن الديمقراطية تتطلب التدخل المباشر من الدولة لتعديل بعض وجوه العلاقات والامتيازات القانونية في المجتمعات التي لا تزال تشكو من وطأة هذه الوجوه، بينما يتعين على تلك التي لا تشكو من ذلك أن تتوجه بشجاعة إلى إنفاذ مبادئ هذا النظام، وأن يرتبط فعلها في هذا السياق باستراتيجيات صريحة في طلبها للوعي المعرفي، ولتطوير الذات الخلاقة المبدعة لدى أفراد المجتمع، ولتعزيز الثقافات الوطنية بأبعاد عربية، ولحق المواطن العربي في هذه المجتمعات الوطنية في الانتماء إلى علاقات غير اقتصادية على نحو متفرد أي في طلب الدولة الرحيمة العادلة. إن النموذجين «الليبرالي الجديد» المتجذر في «سوقيته» الوحشية، والكوني الشامل (الكوسموبولوتي) المجرّد للشعوب والثقافات والدول من ذاتياتها الشخصية والوطنية هما النموذجان ـ من نماذج الديمقراطية السائرة أو المقترحة للحاضر والمستقبل ـ اللذان يتوجب علينا أن ننظر إليهما بحذر شديد وبخشية حقيقية. أما النماذج الأخرى التي تطلب الإرادة التمثيلية العامة أو التشاركية أو التشاورية وسواها، وفق مبادئ الحرية والعدالة والمساواة والخير العام والانتماء المجتمعي والوطني، فتستحق منا النظر والاهتمام والرعاية والإنفاذ بروية وعقلانية وحكمة.

مراجع البحث

أولاً: المراجع العربية

- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، تحقيق عبد الواحد وافي، ط ١، القاهرة، لجنة البيان العربي ١٣٧٨/١٩٥٨.
- خير الدين (التونسي)، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ط ١، تونس المحمية، مطبعة الدولة، ١٢٨٤هـ.
- جدعان، فهمي ـ أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط ٣، دار الشروق، عمان، ١٩٨٨.
  - الطريق إلى المستقبل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٦.
  - نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي الحديث (بحث منشور في: الماضي في الحاضر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٧، ص ١٢٧ ـ ١٨٣)
- حوراني، ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، بيروت.
- زكريا، فؤاد، خطاب إلى العقل العربي (كتاب «العربي»، الكويت).
- الزهراوي، عبد الحميد، الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي، جمعه وحققه جودت الركابي وجميل سلطان،

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، دمشق، ١٩٦٢.
- ابن أبي الضياف، أحمد، إتحاف أهل الزمان بأخبار تونس وعهد الأمان، تحقيق لجنة من كتابة الدولة، تونس، ١٩٦٣.
- الطرطوشي، أبو بكر، سراج الملوك، القاهرة، المكتبة المحمودية، ١٣٥٤/١٩٣٥.
- الطهطاوي، رفاعة، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٣.
- عصفور، جابر، هوامش على دفتر التنوير، المركز الثقافي العربي بيروت، ١٩٩٤.
- قرني، عزت العدالة والحرية في فجر النهضة العربية، سلسلة عالم المعرفة (٣٠)، الكويت.
- الكواكبي، عبد الرحمن، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٠.
- الماوردي، أبو الحسن، الأحكام السلطانية، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٦ هـ.

ثانياً: المراجع الأجنبية

- ARENDT, Hannah: la crise de la culture, Gallimard, Paris, 1972.
- BERNARD, Michel: L'utopie néolibérale, UQAM, Montréal, 1997.
- BOBBIO,N.: Democracy and Dictatorship, Cambridge, Polity Press, 1989.
- BURDEAU, Georges: La démocratie, La Baconnière, Paris, 1956.
- DAHL, R. A.: Democracy and its Critics, Yale University, 1989.
- DUHAMEL, Olivier: Les démocraties: Régimes, histoire,

exigences, Seuil, Paris, 1993.
- FISHKIN, J.: Democracy and Deliberation, Yale University Press 1991.
- FREUND, Julien: L'essence du politique Sirey, Paris, 1965.
- GIDDENS, Anthony: Beyond Left and Right-The Future of Radical Politics, Stanford University Press, 1994.
- GOYARD-FABRE, Simone: Qu'est-ce que la démocratie?, Armand Colin, Paris, 1998.
- HABERMAS, Jürgen: Théorie de l'agir communicationnel, Fayard, Paris, 1987.
- HELD, David: Models of Democracy, 2d Ed., Stanford University Press, 1996.
- Democracy and the Global order, Stanford University Press, 1995.
- Libéraux et communautariens, textes réunis et présentés par: A., Breton, P. De Silveira et H. Pourtois, P.U.F., Paris, 1997.
- MACPHERSON, C. B.: The life and Times of Liberal Democracy, Oxford University Press, 1977.
- MILLER, D.: The Competitive Model of Democracy. J. Duncan (ed.), Democratic Theory and Practice, Cambridge University Press, 1989.
- RAWLS, J.: -A Theory of Justice, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
- Political Liberalism, New York, Columbia University Press, 1993.
- SANDEL, Michaël: Liberalism and the Limits of Justice, Oxford University Press 1982.
- TOCQUEVILLE, A. de: Democracy in America, 2vol., London, Fontana, 1968.
- TOURAINE, Alain: Qu'est-ce que la démocratie?., Librairie Arthème Fayard, Paris, 1994.

فــي العدالــة
والشــورى والديموقراطيــة(*)

(*) النص العربي للمبحث (Justice and Democracy-Islamic Perspectives)، المقدم إلى (The Seventh East-West Philosophers Conference) الــذي عــقــد فــي هونولولو بجزيرة هاواي بالولايات المتحدة الأمركية. وهو واحد من البحوث المضمنة في كتاب (بحوث عربية، مهداة إلى د. محمود السمرة، بتحرير حسين عطوان ومحمد حور، ص ٦١ ـ ٨٨، عمان، ١٩٩٦). كما أنني استخدمته في كتابي (الطريق إلى المستقبل: أفكار ـ قوى للأزمنة العربية المنظورة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص ٢٧٧ ـ ٣١٠): وأعيد نشره هنا، بإضافات طفيفة، بهذا العنوان: (في العدالة والشورى والديموقراطية)، لدلالته الخاصة ولصلته الوثيقة بمنطوق قضايا هذا الكتاب. أما النص الإنجليزي فيرجع الفضل الرئيسي في صياغته إلى الصديق الغالي حاضر الذكر (بكر عباس) طيب الله ثراه ورحمه رحمة واسعة.

I

في تحديده للأسس التي بها تصلح الدنيا وتنتظم أحوالها يقف الماوردي (ـ القرن ٥هـ/ ١١م) ـ وهو أكبر المنظرين السياسيين في الإسلام الكلاسيكي ـ على ست أحوال أو قواعد هي: الدين المتبع، والسلطان القاهر، والعدل الشامل، والأمن العام، والخصب الدائم، والأمل الفسيح (**تسهيل النظر**: ١٣٣). وقد جرى مفكرو الإسلام من بعد الماوردي على التعلق بهذه القواعد وتقديمها على الدوام عند التعريف بما يسمى بـ (السياسة الشرعية). بيد أن قاعدتين من هذه القواعد الست هما اللتان أولاهما هؤلاء المفكرون أخص العناية وأعظم الاهتمام: السلطان القاهر، والعدل الشامل. وحين أراد ابن تيمية (ـ ق ٨هـ/ ١٤م) ـ وهو قمة ما وصل إليه التنظير الخاص بالسياسة الشرعية حتى عصر ابن خلدون ـ استجماع أصول هذه السياسة، وجد غايته في القرآن نفسه حيث يتكشف الأمر الإلهي في أصل نظري رئيس هو العدل (٤:٥٨)، وفي مبدأين فرعيين عمليين هما الطاعة (٤:٥٩)، والمشاورة أو الشورى، (٣:١٥٩؛ ٤٢:٣٨). أما ابن خلدون نفسه (ـ ق ٩هـ/ ١٦م) فقد خص العدالة بدور حاسم إذ صرح بأن «الظلم مؤذن بفساد العمران» (**المقدمة** ١:٣٤٨)، وكان في

ذلك تابعاً لتقليد قديم عبر عنه، بعد الماوردي، الطرطوشي (ـ ق ٦هـ/ ١٢م) الذي قرر أن في رعاية العدل «قوام الملك ودوام الدول وأس كل مملكة سواء كانت نبوية أم صلاحية» (**سراج الملوك**: ١٦٩)، وسلم به الغزالي (ـ ق ٦هـ/ ١٢م) ـ في كتاب غير ثابت النسبة إليه ـ إذ جعل السلطان ظل الله في أرضه وقرن عمارة الدنيا وأمن الرعية بعدله موافقة لحديث نبوي يقول ان «الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم» (**التبر المسبوك**: ١٧٢ ـ ١٧٣)، وتمثله ابن الحداد (ـ ق ٧هـ/ ١٣م) الذي حدد الرئاسة بأنها قبل كل شيء «العدل في السياسة»، أو إقامة العدل لتعمر البلاد ويأمن العباد ويصلح الفساد (**الجوهر النفيس**: ٦١). وبشكل عام ثمة اتفاق عند مفكري الإسلام الكلاسيكي حتى ابن خلدون على التسليم بسياستين: سياسة الدين وسياسة الدنيا. أما سياسة الدين فتهدف إلى «قضاء الفرض»، أي «أدب الشريعة»، وأما سياسة الدنيا فتهدف إلى عمارة الأرض. وكلتاهما ترجعان إلى العدل الذي هو «ميزان الله في الأرض» وبه سلامة السلطان. ومع أن العدل قد جاء حيناً بالمعنى الأرسطي أي بمعنى الفضيلة التي هي وسط بين رذيلتين، أي الاعتدال، وحيناً بمعنى الاستقامة والاستواء والنزاهة ـ وهو المعنى الذي يأخذ به الفقهاء، إلا أن أكثر المعاني تمثلاً له معنيان أحدهما شرعي والآخر سياسي. أما الشرعي فهو الذي نبه إليه القرآن إذ جعله مكافئاً لرفع الظلم عن الرعية، وبوجه أكثر تحديداً، مكافئاً لتأدية الأمانات إلى أهلها: ﴿**إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها**﴾ (٤:٥٨)، أي أن تعطوا كل ذي حق حقه وفقاً لأحكام الشرع. وأما الثاني فهو ما يرمز إليه بسياسة المصلحة، وهي السياسة التي تقيم الألفة بين الناس، وتهدف إلى تعمير البلاد وتنمية الأموال، ورفع الجور والعدوان عن العباد. ويميز الماوردي بين نوعين من العدل: عدل الإنسان في نفسه

وذلك بحملها على المصالح وكفها عن القبائح والوقوف عند أعدل الأمرين من تجاوز وسرف أو تقصير، وهو التوسط بين الرذائل، وعدل الإنسان في غيره وذلك باتباع الميسور وحذف المعسور وترك التسلط بالقوة والجور، وابتغاء الحق والتوسط في الأمور «لأن العدل مأخوذ من الاعتدال، فما جاوز الاعتدال فهو خروج عن العدل»، «ولست تجد فساداً إلا وسبب نتيجته الخروج فيه من حال العدل إلى ما ليس بعدل من حالتي الزيادة والنقصان» (**أدب الدنيا والدين**: ١٤٠ ـ ١٤٢). وثمة خلاف بين مفكري الإسلام عند هذه القسمة الخطيرة التي تقيم تمييزاً قاطعاً بين سياسة شرعية، وبين سياسة دنيوية. فبينما يذهب فريق إلى أن كل الأحكام ترجع إلى الشريعة، وأنه لا وجود لـ «السياسة» خارج أحكام الشريعة وما لا يلتزم أحكام الشريعة فهو فاسد، يذهب فريق آخر إلى أن تطور السلطة في المجتمع الإسلامي وتحولها إلى سلطة قائمة على القوة والتغلب قد أصبحا أمراً واقعاً ترتب عليه من وجه اليأسُ من أن تلتزم السلطة الدنيوية التزاماً تاماً بأحكام الشريعة، ومن وجه آخر قبولُ فكرة سلطة دنيوية قائمة على العدل، أي على المصلحة. وقد عبر ابن عقيل الحنبلي (ـ ق ٦هـ/ ١٢م) عن سياسة المصلحة هذه وحدد علاقتها بالشرع بالقول: «السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه رسول ولا نزل به وحي»، ذلك «أن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط ـ وهو العدل ـ الذي قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق فثم شرع الله ودينه» (ابن قيم الجوزية: **الطرق الحكمية**: ١٥ ـ ١٦). ويؤكد الماوردي أن «السياسة العادلة» تتوخى قبل كل شيء «حراسة الرعية» التي هي أمانات الله لدى السلطان، استودعه حفظها واسترعاه القيام بها بسلطانه. وهو يرد هذه الحقوق التي تقيم مصالح

الناس وتوصلهم إلى العدل والتناصف إلى جملة أمور أبرزها: تمكين الرعية من استيطان مساكنهم وادعين آمنين، كف أذى الأيدي الغالبة عنهم، استعمال العدل والنصفة معهم، فصل الخصام بين المتنازعين منهم، حملهم على أحكام الشرع في عباداتهم ومعاملاتهم وإقامة حدود الله وحقوقه فيهم، أمن سبلهم ومسالكهم، القيام بمصالحهم في حفظ قناطرهم ومياههم، تقديرهم وترتيبهم على أقدارهم ومنازلهم فيما يتميزون به من دين وعمل وكسب وصيانة (**تسهيل النظر**: ٢١٤). فإذا قام السلطان بهذه الحقوق في الرعية انتظم صلاح المملكة وخلصت طاعة الرعية، فإن النفع بصلاح أحوال الرعية عائد إلى السلطان والضرر متعد إليه ولن توجد استقامة مُلْك فسدت فيه أحوال الرعايا (نفسه: ٢١٤). لكن العدل ليس مبدأ مطلقاً فإن بعض طوارئ الحياة الاجتماعية والسياسية يمكن أن تلغيه وتجعله غير ذي قيمة. وثمة مبدأ آخر يعلو عليه، هو مبدأ وحدة الأمة أو الجماعة. هكذا نجد أنه إذا ما تعرضت هذه الوحدة للخطر، بنشوء حالة انشقاق أو خروج أو هرج أو ثورة أو عصيان، فإن السلطان الجائر لا يعود سلطاناً غير شرعي إذا ما رد الأمور إلى نصابها وجنب الأمة خطر شق العصا والانقسام وأعاد إلى الجماعة وحدتها. لكن يظل من واجب أهل التقى والورع أن يحببوا إلى هذا السلطان العدل والإنصاف وأن يستذكروا في حضرته كل ما يمكن أن يرقق قلبه ويقربه إلى العدل.

للعدل إذن ثمرتان أساسيتان: عمارة البلاد، والطاعة. والطاعة هي الفضيلة السياسية المركزية التي هي حق للسلطان على رعيته. والحقيقة أن طاعة أولي الأمر، أي السلطان، هي أمر يجد ما يسوغه في النصوص القرآنية والدينية الإسلامية نفسها. وقد رأينا أن الآية

القرآنية التي يرجع إليها ابن تيمية تقرن الحكم العادل بالطاعة، فإن من واجب الفرد والمجتمع أن يطيعا «أولي الأمر». والمقصود بـ (أولي الأمر) هم على وجه التحديد «أمراء المسلمين» ـ وابن تيمية يجعل معهم العلماء ـ وطاعتهم واجبة، وذلك من أجل أن تظل الأمور منتظمة والدولة مستمرة الوجود والجماعة متماسكة موحدة وطيدة الأركان، والأمة واحدة قادرة على مجابهة المخاطر الخارجية. وفي شأن هذه المسألة الدقيقة، مسألة طاعة الدولة وأولي الأمر، انقسم أهل الإسلام إلى ثلاث فئات: فئة اختارت الاتباع والانقياد والطاعة لأولي الأمر، البر منهم والفاجر، وسوت بين الطاعة لهم وبين الطاعة لله وللرسول؛ وفئة اختارت اعتزال السلطان الجائر والسكوت عنه والبعد عنه؛ وفئة اختارت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكانت السمة الغالبة على علاقتها بالدولة وبالسلطان «الصراع» بدرجات تتفاوت بين الوعظ وبين النقد وبين الثورة الصريحة. وبالإضافة إلى هذه الفئات جميعاً وجدت فئة رأت أن وجود السلطان نفسه أو الدولة نفسها ليس أمراً واجباً أو ضرورياً إذا ما تواطأت الجماعة على العدل والتناصف، لأن أصل السلطة نفسها ومبدأ الأمانة بالذات هو إقامة العدل في المجتمع لا أي شيء آخر. بيد أن النظرة الأغلبية هي أنه لا مفر من السلطة لأن الطبيعة العدوانية للبشر تلزم بوجود هذا الوازع السلطاني لإقامة نظام العدل والخير وجعل الحياة المدنية أو الاجتماعية أمراً ممكناً. وفي إطار هذه النظرة تكتسب الدولة والسلطان أهمية قصوى ويكتسب مفهوم الطاعة دلالته المطلقة.

من الواضح أن مسوغ الطاعة لأولي الأمر، أي للدولة، هو الحفاظ على الدولة قوية وعلى الجماعة موحدة لكي تقوم «السياسة العادلة» بين الناس على أساس من الاستمرار والثبات والاستقرار والأمن. ولقد حثت النصوص الدينية أولي الأمر ـ أي الدولة ـ على

توخي العدالة والرحمة والخير العام. لكن الواقع التاريخي لا يوافق مطالب النصوص المثالية، وكل القرائن تشير إلى أن الجور ظل منتشراً انتشاراً واسعاً في المجتمعات الإسلامية وعبر العصور ـ وبإزاء هذا الواقع تمثل الاتجاه الأغلبي في عالم الإسلام السني موقف الرضى والطاعة للدولة وللسلطان. ولقد كرر الفقهاء وأعادوا القول ان «جور دهر خير من هرج يوم» وأن جور الإمام لا ينقض شرعيته ولا يسوغ حالة العصيان و«شق عصا الجماعة»، وان «تغيير المنكر» باليد أمر غير جائز. لذا قبل هؤلاء الفقهاء إمامة الإمام الجائر ودعوا إلى طاعته لما له من دور جوهري في «حراسة الدين والدنيا والذب عنهما»، ونقلوا في تثبيت سلطانه في جميع الأقوال أن النبي نفسه قال: «الإمام الجائر خير من الفتنة»، فاعتبروا طاعة الرعية له فرضاً ومناصرته حكماً، لكنهم تعلقوا، نظرياً وقولاً، بأنه لا تجوز طاعته في ما فيه معصية للخالق: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». غير أن ذلك لم يكن، في الغالب الأعم، إلا تقريراً مثالياً الهدف منه الحرص الصوري على احترام النص الديني وصونه من التعدي. ولكي يخففوا من شرور الدولة والسلطان القاهر آثروا حث السلطان على التحلي بالمثل الرفيعة التي توسعت في عرضها بالأمثلة والأقوال والحكم كتب (مرايا الملوك والأمراء)، ووصايا أفلاطون وأرسطو وأردشير بن بابك وبرزجمهر، ووجه كتاب السياسة العملية الأنظار إلى أهمية مبدأ العدل وإلى موقعه من الرسالة الدينية ومن مقاصد الشريعة الأصلية، كما أبرزوا، إلى جانب مبدأ العدل، مبدأ آخر حثوا السلطان على التمسك به قصداً إلى تحقيق المصلحة والعدل والسياسة المؤزرة. وكان ذلك هو مبدأ الشورى أو المشاورة.

إن إقرار مبدأ الطاعة لأولي الأمر، أو الملوك، قد ترتب عليه

تفرد هؤلاء بآرائهم وإمضاؤها بعزائمهم ورغباتهم وأهوائهم، حتى أصبح ذلك سمة من سمات المُلْك والملوك في الإسلام، وأصبحت السلطة السياسية سلطة فردية. لا شك في أن النصوص الدينية الإسلامية لم تنشغل كثيراً بمسألة «نظام الحكم»، وأن قصارى ما ذهبت إليه إقرار مبدأ العدل بإطلاق. لكن الحقيقة أيضاً هي أن النصوص كانت صريحة جداً في الإعلاء من شأن مبدأ سياسي جوهري هو ما أطلق عليه اسم «الشورى». فقد نصت آية قرآنية على ما يلي: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ (٤٢:٣٦، ٣٧، ٣٨)، وأمرت أخرى النبي: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ (٣:١٥٩)، وهذا الأمر ينسحب على أولي الأمر أيضاً. وقد كان ممكناً أن تكون هاتان الآيتان المبدأ الأول لنظام حكم صريح يقوم على المشاركة بين أولي الأمر الحاكمين من جهة، وبين المؤمنين أهل المشورة من جهة ثانية. لكن الذي حدث هو أن «فقهاء أولي الأمر» قد قدموا آية النساء (٤:٥٩) على آيتي الشورى، وهذه الآية تخاطب المؤمنين بالقول: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾، فخصوا الملوك بطاعة تعدل الطاعة لله وللرسول، بعيداً عن مبدأ الشورى الذي نصت عليه الآيات الأخرى. وقد فهمت جمهرة الفقهاء والعلماء أن «عقد البيعة» للإمام يعني الطاعة المطلقة وأن الشورى لا تتعدى تقديم «النصح» من جانب الرعية أو الاستشارة وطلب المشورة من جانب الإمام أو السلطان. ومع أن الطبري يذهب إلى أن الأمر بالطاعة هو «فيما كان لله فيه طاعة وللمسلمين مصلحة» (تفسير ٥:٨٩)، إلا أن الواقع كان يجري على الرضى والقبول، وعلى توخي الحرص على عدم زعزعة أحكام السلطان، وعلى تعزيز الاعتقاد بأن حكم أهل الشورى «الجماعي» يمكن أن يجزئ ماهية الإمامة ويجرد الإمام من السلطة التي منحها إياه النص القرآني نفسه. لذا اتجهت آراؤهم في المسألة إلى حث

السلطان على طلب النصيحة التي يتم بها فعل الصلاح أو تجنب الهفوات الزلل، غير مجاوزين ذلك إلى فرض الرأي على ولاة الأمر اعتصاماً بـ «جماعة المسلمين» وصوناً لوحدة الأمة، وربما عجزاً.

وثار سؤال جوهري: من أهم أهل الشورى؟ وهل حكمهم ملزم للإمام أم غير ملزم؟ واقترن بهذا السؤال سؤال آخر: من هم أولو الأمر هؤلاء الذي تأمر النصوص بطاعتهم؟ تتجه الإجابة العامة السائرة إلى أن أهل الشورى هم أولئك الذين أسماهم المصطلح التقليدي القديم «أهل العقد والحل» (**الأحكام السلطانية**: ٦). وقد اختلف القدامى في تحديدهم اختلافاً واسعاً. فذهب فريق إلى أن المقصود بهم «أولو العقل والرأي الذين يدبرون أمر الناس». ورأى فريق آخر أنهم رؤساء الأجناد (قادة الجيوش) وزعماء القبائل ورؤوس العشائر، وأصحاب المهن، والعلماء المجتهدون، وأرباب الكفايات. وحصرهم فريق ثالث في أهل العلم والفتيا والاجتهاد، أي الفقهاء. أما ابن تيمية فقد أثار مسألة تحديد «أولي الأمر»، ذاهباً إلى أنهم «الأمراء والعلماء»، مقيماً بذلك ثنائية عميقة في بنيان السلطة، «السلطة السياسية والسلطة الدينية». ومع أنه صريح في أنه «لا غنى لولي الأمر عن المشاورة» (**السياسة الشرعية**: ١٣٣)، إلا أنه من وجه آخر، وفي صدد شرط الولاية العامة، أي الإمامة أو الخلافة، رأى أن المعول عليه في اختيار من ينهض بالرئاسة العليا للدولة هو الاختيار المستند إلى اتفاق السواد الأعظم من الأمة. وقبل ابن تيمية رأى الغزالي أن الكثرة هي مناطق الترجيح عند اختيار الإمام، يقول: «الإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر» (**الرد على الباطنية**: ٦٢ - ٦٣)، وأيضاً: «والكثرة والأشياع وتناصر أهل الاتفاق والإجماع أقوى مسلك من مسالك الترجيح» (**نفسه**). وقبل الغزالي أقر الماوردي مبدأ

الأغلبية حيث ربط صحة الاختيار بقول الأكثرين من أهل المسجد. لكن ابن تيمية هو الذي تنبه بشكل خاص إلى عنصر خطير في عملية «الاختيار الشوري»، هو عنصر «أهل الشوكة» الذين بدونهم يتعذر على أي أحد أن يصير إماماً. وقد خص ابن خلدون هذا المفهوم ـ الذي يسميه هو بالعصبية ـ بأهمية قاطعة حاسمة. وربط به مفهومي (أهل العقد والحل) و(الشورى)، حيث يقول ان «حقيقة الحل والعقد إنما هي لأهل القدرة عليه، فمن لا قدرة له عليه فلا حل له ولا عقد لديه (. .). وربما يظن بعض الناس أن الحق فيما وراء ذلك، وأن فعل الملوك فيما فعلوه من إخراج الفقهاء والقضاة (عن) الشورى مرجوح، وقد قال ﷺ: «العلماء ورثة الأنبياء»، فاعلم أن ذلك ليس كما ظنه (بعض الناس). وحكم الملك والسلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران وإلا كان بعيداً عن السياسة، فطبيعة العمران في هؤلاء لا تقتضي لهم شيئاً من ذلك، لأن الشورى والحل والعقد، إنما تكون لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك. وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئاً ولا من حمايتها وإنما هو عيال على غيره، فأي مدخل له في الشورى؟ أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها؟ اللهم الا شوراه فيما يعلمه من الأحكام الشرعية فموجودة في الاستفتاء خاصة. وأما شوراه في السياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصبية والقيام على معرفة أحوالها وأحكامها» (ابن خلدون: **المقدمة** ١:٢٧٨ ـ ٢٧٩). والحقيقة أن نظرية ابن خلدون هذه تمثل «فصل المقال» في المسألة وفقاً لتجربة العمران الإسلامي التاريخية. وبإمكاني أن أكثف جملة وجوه هذه التجربة، في الموضوع الذي يهمنا هنا، بالقول ان العدل هو المبدأ المركزي الذي تدور عليه فكرة السياسة الشرعية والسياسة الصلاحية للدولة. وحتى يثمر العدل عمراناً طيباً لا بد أن تنصاع الرعية

انصياعاً مطلقاً لأولي الأمر، أي للدولة بحيث تساعد بذلك على استقرار الأمن وانتشار الخصب والرخاء وثبات وحدة الجماعة والأمة. ولكي يكون أولو الأمر أقرب إلى الخير ورضى الرعية ينبغي أن يتم اختيارهم - أي اختيار الرئيس أو الإمام أو الملك - اختياراً حراً من أهل الشورى، الذين هم أهل العقد والحل. يذهب فريق إلى أن هؤلاء هم الفقهاء والعلماء، ويذهب فريق ثان إلى أنهم «السواد الأعظم» من المؤمنين، ويؤكد فريق ثالث أن رؤساء الجند وزعماء القبائل والعشائر وأرباب المهن هم أهل العقد والحل. لكن النظر الوضعي التاريخي يوجه إلى القول ان «الاختيار» الذي يجريه أهل العقد والحل هو اختيار أصحاب الشوكة وأهل العصبية، والشورى لا يمكن أن تستوي إلا بإرادة هؤلاء وحدهم.

II

ظلت صلة الإسلام الحديث بالإسلام الكلاسيكي وثيقة، لكنه لم يتوقف عنده، إذ حدثت تطورات متفاوتة فيه. وذلك بسبب الاتصال بالمدنية الغربية وبالفكر السياسي والاجتماعي الغربي على وجه التحديد. ومن واجبنا أن نميز هنا بين فريقين من مفكري الإسلام الحديث: أولئك الذين كانت أفكارهم ثمرة مباشرة للتأثيرات الغربية ويمثلهم على وجه التحديد المصري رفاعة الطهطاوي، والتونسي خير الدين، ويمكن اعتبارهم «وسائط» بين الثقافتين، وأولئك الذين خرجت أفكارهم من ثقافتهم التاريخية لكنهم جابهوا على نحو خاص التأثيرات الغربية النظرية والعملية الغازية لبلدانهم المنتشرة في مواطنهم. ويمكن التمثيل لهم بمفكري الإسلام الإصلاحي الذي تحول في العقود الأخيرة إلى ما يسمى بالإسلام السياسي. وهؤلاء يجسدون التطورات الذاتية في الإسلام الحديث والمعاصر. ولعل عبد

القادر عودة وسيد قطب ومن يجري مجراهما أن يكونوا أبرز ممثلي هذا الاتجاه.

والحقيقة أن ما بهر الطهطاوي في النظام الفرنسي الذي عرفه أثناء إقامته في أوروبا مع أول بعثة يرسلها محمد علي إلى باريس (١٨٣١ ـ ١٨٣٥) يتمثل في هذا الذي تنص عليه المادة الأولى من مواد الدستور الفرنسي لعام ١٨١٨، يقول الطهطاوي: «قوله في المادة الأولى: سائر الفرنسيين مستوون قدام الشريعة، معناه: سائر من يوجد في بلاد فرنسا من رفيع ووضيع لا يختلفون في إجراء الأحكام المذكورة في القانون، حتى أن الدعوة الشرعية تقام على الملك، وينفذ عليه الحكم كغيره. فانظر إلى هذه المادة الأولى فإنها لها تسلط عظيم على إقامة العدل، وإسعاف المظلوم، وإرضاء خاطر الفقير بأنه كالعظيم نظراً إلى إجراء الأحكام. ولقد كانت هذه القضية من جوامع الكلم عند الفرنساوية، وهي من الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية وتقدمهم في الآداب العصرية. وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحكام على إنسان، بل القوانين هي المحكّمة والمعتبرة» (**تخليص الإبريز**: ٨٠). وقد يبدو أنه ليس بين هذا المعنى وبين معطيات الثقافة الإسلامية الكلاسيكية أية رابطة ـ إذ ان هذا كله هو من مستحدثات العقل فحسب ـ لكن الحقيقة أن العلاقة بينهما وثيقة، والطهطاوي نفسه يزعم أن الحرية عندهم هي ما يسمى في الإسلام بالعدل والإنصاف، كما أنه يربط صراحة بين الحرية والعدل وبين عمارة البلدان وكثرة المعارف وتراكم الغنى وراحة القلوب، أي الأمن، ويعيد إلى الأذهان عبارة: «العدل أساس العمران» (**تخليص**:

٧٤) وهي العبارة التي دأب على استحضارها وتكرارها الكتاب السياسيون المسلمون منذ الماوردي.

ومهما يكن من أمر فإن العدالة التي يشير إليها الطهطاوي في الشرح السابق هي العدالة القانونية التي تهدف إلى رفع الظلم بين الناس في سائر الحقوق. وهذه العدالة مقترنة اقتراناً وشيجاً بكافة أشكال الحرية ـ الحرية المدنية أو حقوق الناس، والحرية السياسية، والحرية الطبيعية، والحرية الدينية، والحرية السلوكية ـ وهي حريات ينبغي أن تكفلها على وجه «التسوية» دولة القوانين، وبذلك يصبح ثالوث النهضة عند الطهطاوي قائماً على الحرية والمساواة والعدل. ويحرص الطهطاوي في (**مناهج الألباب المصرية**) على أن يجد لهذه المفاهيم ما يقابلها ويعززها ويضفي عليها المشروعية الدينية في التقليد الديني الإسلامي (**مناهج**: ٦٦ ـ ٧٨).

ولا يختلف خير الدين كثيراً عن الطهطاوي فهو يريد أن يقيس على المثال الأوروبي القائم على الأخذ بالتنظيمات الدنيوية التي يكمن فيها بالتحديد سر التمدن الغربي وحسن السياسة عند الأوروبيين، مما ترتب عليه توسيع دوائر العلوم والعرفان، وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة، وترويج سائر الصناعات. وهو يختزل كل المسألة في القول أن «التنظيمات المؤسسة على العدل والحرية» هي مبدأ ما أحرزه الأوروبيون من قوة وثراء ونماء ورفاهية وأمن وحسن إمارة (كتابي: **أسس التقدم**: ص ١٣٢ وما بعدها). ولتعزيز الأخذ بهذا المبدأ يستدعي خير الدين أحاديث للرسول وأقوالاً لابن خلدون ترسخ الاعتقاد بأن العدل على وجه الخصوص أصل التقدم العمراني وصلاح السياسة. وهو يؤكد بأن السياسة المعقولة العادلة المفضية إلى حسن انقياد الرعية وطاعتهم لا ينبغي لها أن تقوم على الاستبداد والظلم،

وإنما على «مشاركة أهل الحل والعقد للملوك في كليات السياسة مع جعل المسؤولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين لها بمقتضى قوانين مضبوطة مراعى فيها حال المملكة» (خير الدين: **أقوم المسالك**: ١٣)، فإن «اجتماع الآراء إلى مواقع الصواب أقرب» (**نفسه**: ١٦). ذلك «أن للاستبداد عواقب وخيمة» وأن العمل بالرأي الواحد مذموم ولو بلغ صاحبه ما بلغ من الكمالات والمعارف»، وأنه «لا يسوغ أبداً أن يسلم أمر المملكة لإنسان واحد بحيث تكون سعادتها وشقاؤها بيده ولو كان أكمل الناس وأرجحهم عقلاً وأوسعهم علماً». ويرى خير الدين أن الأمة الإسلامية ارتقت ارتقاءً عظيماً في وقت نفوذ أحكام الشريعة فيها وحين كانت أصول العدل والشورى محترمة فيها: فبسبب هذه الأصول نما العمران نمواً عظيماً، وازدادت ثروة الأمة وغناها، ونمت القوة العسكرية والفتوح الكبرى (**أقوم المسالك** ٢٢). فواجب أمراء الإسلام ووزرائه وعلماء الشريعة «الاتحاد في ترتيب تنظيمات مؤسسة على دعائم العدل والمشورة، كافلة بتهذيب الرعايا وتحسين أحوالهم على وجه يزرع حب الوطن في صدورهم ويعرفهم مقدار المصالح العائدة على مفردهم وجمهورهم». وليس لأحد أن يزعم أن التنظيمات القائمة على هذه الأصول ـ الحرية والعدل والشورى ـ لا تناسب أحوال الأمة الإسلامية أو أنها مضادة للشريعة الإسلامية فإن هذه الشريعة قد انبنت على مبدأ «(المصلحة) في سياسة الأمة، وعلى شجب الظلم والاستبداد وعلى أصل جوهري عبر عنه ابن القيم حيث رأى أن «أمارات العدل إذا ظهرت بأي طريق كان فهناك شرع الله ودينه (**نفسه**: ٤٢ ـ ٤٣).

تابع ابن أبي الضياف الحملة على الاستبداد إذ اعتبر «الملك المطلق» معارضاً للشرع وللعقل معاً وأعاد إلى الأذهان كلمة ابن

خلدون «ان الظلم مؤذن بفساد العمران»، مؤكداً أن هذا الصنف من المُلْك أغلبه جور، وأن «جور الملوك هو أقوى الأسباب في تدمير البلدان وتخريب العمران وانقراض الدول» (**إتحاف أهل الزمان**: ١:٢٧). وقد ترتب على هذا عنده أن الدولة التي تسير بمقتضى العدل تطول بها المدة، أما تلك التي تقوم على الجور فإنه لا يبقى لها مُلْك. ونظر ابن أبي الضياف في أصناف الملك ـ أي الحكم ـ فردها إلى ثلاثة: الملك المطلق، ـ وقد نبذه كما مر ـ والملك الجمهوري، وهو قائم على اختيار الناس رجلاً يقدمونه باختيارهم لإدارة سياستهم ومصالحهم لمدة محدودة وفقاً لما يتفق عليه أهل الرأي والمشورة. والملك المقيد بقانون، وهو ملك دائر بين العقل وبين الشرع وصاحبه يتصرف بقانون لا يتجاوزه يلتزم به عند البيعة. وهذا الحكم، عند أبي الضياف، مؤسس على العدل والحرية والمصلحة وهو نظير لما عند المسلمين. وإليه يميل، إذ ان قواعد الملة الإسلامية ـ وإن كانت تقوم على الشورى ـ لا تقتضي الملك الجمهوري، لأن هذه القواعد تلتزم فكرة وجوب «منصب الإمام» ـ والملك الجمهوري يستند إلى فكرة جواز هذا المنصب فحسب ـ وأنه ينبني على ذلك وجوب إنفاذ الأحكام الشرعية المعروفة في كتب الدين. وليس العدل السياسي وحده هو المقصود هنا وإنما العدل القانوني أيضاً، إذ لا يجوز للملوك، في مشاريعهم العمرانية التي تحتاج إلى أموال، أن تمتد أيديهم إلى أموال الرعية بغير حساب أو قيد وإنما ينبغي أن يأخذوا الأموال بالعدل. لكن مبدأ العدل في العالم السياسي هو الذي يهم ابن أبي الضياف بالدرجة القصوى. وهو يهتم بشكل خاص بآليات تحقيق العدل في «الملك المقيد» وبما يسمى على وجه التحديد بـ «مجلس الشورى» الذي ينتخبه الأهلون أو عامة الناس. وفي رأيه أن هذا المجلس «معتبر» في نظر الشرع الإسلامي «لأنه وسيلة إلى جمع الكلمة

وعدم الافتراق في الأمة والمحبة بين الراعي والرعية وصون الدماء والأموال، ويحصل به من الخير والنفع ما كان يحصل في صدر الإسلام من خوف تغيير المنكر». صحيح أن بعض المسلمين لا يستحسن نظام الملك المقيد بقانون ويراه بدعة في الإسلام وتشبهاً بغير أهل الملة الإسلامية، لكن من البدع ما هو واجب، وليس يجوز حرمان المؤمنين من خير هذا النظام ونفعه. (١ :٧١).

بيد أن أعظم المفكرين المناهضين للاستبداد والحكم المطلق كان من غير شك السوري عبد الرحمن الكواكبي (-١٩٠٢) الذي تشبع هو أيضاً بالفكر الغربي الحديث واستلهم على وجه الخصوص عمل الإيطالي فيتوريو الفيري V. Alvieri (-١٨٠٣). لا شك أن أفكار جمال الدين الأفغاني تمثل نقطة قوية في تاريخ هذه المسألة لكن جمال الدين كان رجلاً نشطاً أو «ثورياً» ولم يكن مفكراً تأملياً على شاكلة الكواكبي، والأفكار العملية التي عبر عنها تصب في النضال الثوري ومكافحة الحكم المطلق الاستبدادي أكثر مما تعالج مفهوم العدالة. وحتى عند الكواكبي ليس يجدر بنا أن نتوقع تحليلات نظرية ثاقبة لهذا المفهوم. لأن جل اهتمامه كان منصباً على تشريح جثة الاستبداد وبيان علاقة هذا المرض الخبيث بتقهقر الأمة وبإعاقة التمدن من جهة، وعلى الدعوة إلى الحرية والعدل والمساواة التي لم تكن إلا مثل الثورة الفرنسية نفسها. ومع ذلك فإنه كان للكواكبي فضل التنبيه على أن القرآن نفسه مشحون بتعاليم إماتة الاستبداد وإحياء العدل والتساوي ـ أي المساواة ـ وذلك فضلاً عن أنه ينطوي صراحة على ضرورة ما يقابل في أيامنا هذه «مجالس الشورى العمومية»، وعلى توجيه الأمة بحسب «أصول الإدارة الديموقراطية» (**طبائع الاستبداد**: ٣٤٦ ـ ٣٤٧). ولم يبتعد عبد الحميد الزهراوي (-١٩١٦) كثيراً عن الكواكبي إذ جعل الاستبداد العدو الأكبر للتمدن

مؤكداً أن الخلاص منه يكمن في الدستور والحكم التمثيلي (النيابي) والحرية. أما السبيل إلى ذلك كله فهو العمل من أجل بث فكرة آتية من الفلسفة الديموقراطية هي فكرة «الروح العمومية» التي يكمن فيها الاتحاد والقوة وتتجسد فيها القوة الأخلاقية التي جعلت الأسلاف يحبون جميع الناس ودفعتهم إلى بذل جهودهم البالغة من أجل نشر روح العدالة في الإنسانية (كتابي: **أسس التقدم**: ٣٢٤). أما ممثلو الروح العمومية المدعوون لاستلام أمور الجماعة العمومية وقيادتها فيمكن أن يتم التماسهم بواسطة الانتخابات «أو الاستعدادات الشخصية أو الكفاية في الأمور العمومية. وبقدر ما يعمل ممثلو الجماعة على تحقيق رغائب الروح العمومية يكونون جديرين بالزعامة والقيادة (**نفسه**: ٣٢٥).

لقد كان الطهطاوي وخير الدين والكواكبي والزهراوي ـ ويمكن أن نضيف إليهم أسماء عديدة أخرى ـ ممثلين لرؤية خاصة في مسألة النهضة وعلاقتها بقيم المدنية الغربية، هي أن هذه القيم متجذرة في التراث الإسلامي وأن تمثلها أمر لا مفر منه من أجل تحقيق التمدن. وتشير كل القرائن إلى أن قيم المدنية الغربية هي التي ينبغي أن نربط ساعتنا عليها، برغم أنه قد يكون للمدنية الإسلامية قصب السبق في هذا المجال. لكن ذلك لم يكن ليرضي أولئك الذين استقر المصطلح على تسميتهم بالسلفيين أو الاتباعيين بأطيافهم المختلفة. فإن هؤلاء أرادوا أن تكون المرجعية للبؤرة المركزية الإسلامية لا للبؤرة المركزية الأوروبية. لكن وعيهم بوقائع العصر وبانتشار المثل والقيم الغربية في المجتمعات الإسلامية بقوة ألزمهم باعتبار هذا المثل والقيم وبضرورة ربطها بقيم الإسلام نفسه على هذا النحو أو ذاك. ومنذ منتصف القرن الحالي على وجه التحديد تحتل أفكار العدالة والحرية والشورى ـ وصنوها الغربي: الديموقراطية ـ مكانة مركزية في أفكار وتأملات

مفكري الإسلام المعاصر الذي اتجه في العقود الأخيرة إلى الحراك السياسي دون أن يغفل عن النظر الأخلاقي والتفكير الاجتماعي.

كان مفهوم «العدالة الاجتماعية» أبرز المفاهيم التي أثارها الفكر الاجتماعي السياسي الإسلامي المعاصر. وكان رائد توجيه الفكر إلى هذا الموضوع هو سيد قطب. ولعل ذلك يرجع إلى عاملين: الأول يتمثل في تفاقم أحوال الفقر وسوء توزيع الثروة في المجتمعات الإسلامية والثاني الضغط السياسي الذي مارسته الحركات الاجتماعية ـ السياسية «الجماعية» في مطالع الخمسينات من هذا القرن. غير أن الكتاب المشهور الذي وضعه سيد قطب لمعالجة هذا الموضوع، وهو كتاب (**العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ١٩٥٤)، لم يقدم إلا وصفا عاماً للمفهوم ومبادئ عامة تحكمه مثل القول ان المقصود» عدالة إنسانية شاملة لا عدالة الاقتصادية محدودة» وإن هذه العدالة تعني «التكافل العام بين الأفراد والجماعات»، والمساواة «الإنسانية» بين الأفراد وإتاحة «الفرص المتساوية للجميع»، لا «المساواة في الأجور» (**العدالة الاجتماعية**: ٢٨ وما بعدها). ومع ذلك فإن المشروع لم يخل من بعض الشروح التي تحكمها ثلاثة عناصر: إقرار الملكية الفردية والحرية الفردية بقيود، عدالة الجهد والجزاء، التكافل الاجتماعي. ويرتبط بهذه المبادئ جملة من التشريعات الاقتصادية والاجتماعية جلها منحدر من التراث الفقهي الإسلامي وبعضها يعكس اجتهادات حديثة في أمور عامة مستحدثة كتأميم الموارد العامة (الماء والكهرباء والوقود) أو منع الفقر المدقع أو إلغاء المؤسسات الربوية وإقامة الاقتصاد على أسس تعاونية، أو حظر القمار والبغاء والمخدرات وغير ذلك، مما يرى سيد قطب أنه يعتمد مبدأ المصلحة العامة. وقد تابع هذه الأفكار مفكرون إسلاميون كان أبرزهم المفكر السوري مصطفى السباعي الذي

وسم كتابه الرئيس الذي لا يخرج في جملته عن كتاب سيد قطب بـ **(اشتراكية الإسلام**، ١٩٥٩). وقد جاء هذا الكتاب في ذروة المد الاشتراكي في المنطقة العربية ليقدم تسويغا لاشتراكية خاصة بالإسلام أرادها متميزة عن الاشتراكيات «المادية».

والحقيقة أن توجه الفكر الإسلامي المعاصر إلى مسألة العدالة الاجتماعية والاقتصادية ـ وهو التوجه الذي جاء، كما مر، رد فعل للانتشار الأيديولوجي للحركات «الجماعية» ـ الاشتراكية والشيوعية ـ قد أثار مرة واحدة مشكلة النظام السياسي نفسه، إذ بات من الضروري التساؤل عن طبيعة النظام الذي ينبغي الأخذ به من أجل تحقيق «العدالة الاجتماعية» والحياة الأفضل في المجتمع. ومنذ البداية، أي منذ مطلع الخمسينات هذه المرة، نجم تقابل جذري بين مجموعة من الثنائيات المتناقضة: الشريعة الإسلامية ـ القانون الوضعي، العدالة الاجتماعية ـ الاشتراكية، الإسلام ـ الرأسمالية، الخلافة ـ الديموقراطية، الشورى ـ الديموقراطية... إلخ. وقد افترض أن المطلوب من أطراف هذه الثنائيات أن تحل مشكلات المجتمع الإسلامي الحديث وعلى رأسها مشاكل الحرية والعدالة والمساواة والتنمية والتطوير. لكن مسألة طبيعة النظام السياسي هي التي استأثرت بالاهتمام الأكبر. وفي قلب هذه المسألة كانت «الديموقراطية» الغربية تلقي بتحدياتها الكبرى وتجد آذانا صاغية لدى التيارات الجديدة الليبرالية والعلمانية والاشتراكية، فضلاً عن الأوساط الإسلامية المستنيرة نفسها. وهكذا أعلى مفكر إسلامي ليبرالي هو عباس محمود العقاد من شأن الديموقراطية وقرر صراحة أن السيادة الأصلية هي لله، لكن السيادة السياسية والعملية هي للشعب الذي يملك حق انتخاب المشرعين والحكومات ـ أي أهل (العقد والحل) ـ مثلما يملك

حق خلعهم وإقالتهم، وما السيادة إلا عقد بين الراعي والرعية يوجب على الراعي الامتثال لرغبة الرعية العامة (**الديموقراطية في الإسلام**: ٦٠ وما بعدها). واتفق معه في ذلك المفكر المغربي علال الفاسي الذي يمكن وصف مذهبه في المسألة بأنه «ديموقراطية معدلة» أو «مقيدة» حيث ألزم سلطة الأمة التي تختار ممثليها لتدبير أمورها بالتوافق مع أصول الشريعة (**مقاصد الشريعة**: ٢١٥ ـ ٢١٦). لكن المبدأ يظل ثابتا وهو أن الأمة هي التي تختار حاكميها. بيد أن نقيض الديموقراطية تمثل بالدرجة الأولى في الدعوة إلى نظرية الخلافة، أي رد كل الأمور إلى خليفة مطلق السلطة لا وظيفة له سوى إنفاذ أحكام الشريعة. وقد اعتبر الداعون إلى نظام الخلافة مذهب «الديموقراطية» كفراً صراحاً، وفهموا أن الديموقراطية ليست إلا المكافئ الكامل للنظام الغربي الرأسمالي المضاد لنظام الإسلام وشريعته. بيد أن تياراً ثالثاً بين هذين التيارين المتعارضين حاول أن يتوسط بين الطرفين بموقف خاص يمكن أن نطلق عليه اسم (تيار الشورى)، يرجع إلى محمد عبده، ثم عزز أركانه عند منتصف القرن عبد القادر عودة، ويجد في أيامنا هذه رواجاً واسعاً لدى الكتاب الإسلاميين فضلاً عن الحركات الإسلامية المعاصرة وبعض الدول الإسلامية التي شكلت لأنفسها مجالس للشورى تقابل المجالس النيابية في الدول الديموقراطية. ليس هنا موضع الكلام على جملة النظريات التي اعتقد عبد القادر عودة أنها دليل على أن «الشريعة الإسلامية والدولة التي تحميها تمثلان نظاماً سياسياً عصرياً» ـ أعني: المساواة، والحرية، والشورى ـ لكن لا بد من القول إنه يرى أن نظرية الشورى بالذات تعبر عن طبيعة النظام الإسلامي ذاته. وفي اعتقاده أن الشريعة قد قررت «الشورى» مبدأ عاماً وتركت تفصيل أمرها إلى «أولي الأمر» حسب الظروف والأمكنة والمجتمعات. وهكذا يجوز لأولياء الأمور أن يعتمدوا في الشورى آراء رؤساء الأسر

والعشائر أو ممثلي الطوائف أو رأي الأفراد بطريق التصويت المباشر أو غير المباشر، أو أي طريق آخر يفضي إلى المصلحة الفردية والعامة. وحين تقرر الأغلبية رأياً لا يحق للأقلية الاعتراض عليه أو توجيه النقد إليه أو التشكيك فيه مثلما يحدث في النظام الديموقراطي. ويظن عبد القادر عودة أن الأقلية في النظام الديموقراطي تستطيع ألا تمتثل للقوانين التي تفرضها الأغلبية، في الوقت الذي يفرض نظام الشورى التزام الأقلية برأي الأغلبية. أي أن نظام الشورى يجمع بين فضائل الديموقراطية - إذ يفرض الشورى والتعاون - وبين «محاسن» الديكتاتورية التي تتمثل في «السمع والطاعة والثقة». ويضيف إلى هذا كله أن نظام الشورى يفرض ثلاثة أمور: تحديد سلطة الحاكم، إثبات مسؤولية الحاكم عن أخطائه ومخالفاته، تخويل الأمة حق عزل الحاكم. وبذلك يقرر عبد القادر عودة أن الحاكمية - أو السيادة - عقد بين الأمة وحاكمها، وأن الأمة أو الشعب هي التي تختار حاكمها، وهو بالتالي مصدر سلطان الحكام، وهؤلاء نواب أو وكلاء عن الأمة ولها أن تستشار في أمور الحكم من خلال ممثليها الذين هم أهل الشورى والمراقبة والتقويم (**الإسلام وأوضاعنا السياسية**: ١٩٣ - ١٩٤). لكن عبد القادر عودة يؤكد أن نظام الشورى ليس الديموقراطية الخالصة كما أنه ليس الثيوقراطية. فحكومة الشورى ليست ثيوقراطية لأنها لا تستمد سلطتها من الله وإنما من الجماعة، وهي لا تصل إلى الحكم ولا تنزل عنه إلا برأي الجماعة الذي يقيدها تقييدا تاماً. وعلى الرغم من موافقتها للديموقراطية وللنظام الجمهوري في مسألة اختيار الحاكم وتحقيق مبادئ العدالة والمساواة والحرية، إلا أنها تختلف عن الديموقراطية في أنها تقيد الحاكمين والمحكومين بالشريعة الإلهية في جميع الأحكام التي وردت فيها النصوص. ومن نافل الأمور أن نقول بعد ذلك أن نظام الشورى مضاد للنظام الديكتاتوري مثلما هو مخالف

للنظام الملكي الوراثي برغم ما حدث في تاريخ الإسلام من تحويل هذا النظام إلى نظام ملكي دنيوي عطل أحكام الشريعة ومكن للظلم بين الناس (**نفسه**: ص ٨٣ ـ ٨٦).

وفي أيامنا هذه يعتبر محمد سليم العوا، وهو من أبرز الذين عنوا بالنظرية السياسية الإسلامية، أن أهم المبادئ الدستورية الإسلامية الشورى والعدل والحرية والمساواة. وفي مسألة الشورى وجه العوا النظر إلى: حجية الشورى ومدى وجوبها، ونطاق الشورى، ومدى إلزامها، أي: هل الشورى مُلْزِمة أم مُعْلِمة؟ وجرياً مع التراث السياسي الإسلامي ومع فكر عبد القادر عودة على وجه التحديد، يرى العوا أن الشورى هي «اتخاذ القرارات في ضوء آراء المختصين في موضوع القرار في كل شأن من الشؤون العامة للأمة»، أو أنها «مذاكرة أهل الرأي في الأمر ثم اتباعهم». والشورى ثابتة نصاً، بالقرآن وبالحديث النبوي. وهي واجبة على المؤمنين والحكام، خلافاً لمن رأى من الفقهاء أن الأمر الوارد بالشورى في الآية إنما هو للندب لا للوجوب، وأن المقصود بهذا «الندب» هو «تطييب قلوب الصحابة». والشورى مطلقة يتسع نطاقها لتشمل كل الأمور، باستثناء ما وردت فيه أحكام تفصيلية، وبقيد مهم هو أنه لا يجوز لرأي اتخذ بالشورى أن يخالف نصاً شرعياً من القرآن أو الحديث. وكلمة «الأكثرية» هي التي تحسم الأمر في القضايا المعروضة للشورى، والممثلون للأمة أو المفوضون عنها، وهم أهل العقد والحل الذين ينبغي أن يكون تمثيلهم للأمة عاماً جامعاً تختارهم الأمة اختياراً حراً فيكونون وكلاء عنها ممثلين لإرادتها، وتكون آراؤهم الشورية ملزمة يجب العمل بها حين تتخذ صورة الإجماع (**في النظام السياسي للدولة الإسلامية**: ١٧٩ وما بعدها). وبرغم التأثير الجلّي لمفهوم الديموقراطية

الغربي في نظرة العوا، من جهة إعادة تشكيل عناصر هذا المفهوم بحيث تتلبس مفهوم الشورى، وحمله على ابتداع الأخذ بالشورى الملزمة ـ وهو مما لم يأخذ به جمهور فقهاء الإسلام، ومما لم يرد فيه نص صريح ـ فإن العوا يأبى الإقرار بهذا النظام ويتحرج من المصطلح ويستبعده قائلاً: «إذا كان جوهر الديمقراطية يبدو لكثير من الباحثين غير متعارض مع أسس النظام السياسي الإسلامي، فإننا (..) نقول: ما دام مصطلح الشورى واضحًا (..) فلماذا نستبدل به غيره تقليداً للغرب أو للشرق؟ إنه لا شك أن إحياء الشورى فقهاً وتثبيت أسسها تنظيماً أكثر دلالة على أصالة هذه الأمة وعمق أواصر الصلة بين حاضرها الذي ترنو فيه إلى تحقيق جوهر الحرية والعدل العام، وبين ماضيها الذي علمت فيه البشرية أنهما دعامتان أساسيتان للحياة الإنسانية» (نفسه: ٢٠٢). وفي أمر هذا المبدأ الأخير، مبدأ العدل، لا يخرج العوا عن مجمل الآراء القديمة التي تستند إلى الآيات القرآنية التي تأمر بالعدل والإحسان (١٦ : ٩٠)، وبأداء الأمانات إلى أهلها وبالحكم بالعدل (٤ : ٥٨) وغيرها، أو تلك التي تحرم الظلم وتنهي عنه (٤٢ : ٤٢؛ ٤٦ : ١٢؛ ٤ : ١٤٨..). لكنه لا يفصل في معاني العدل والظلم ويكتفي بإعطاء بعض الأمثلة كالعدل بين الزوجات أو الإحتكام إلى الوثائق التي تقرر الحقوق بين الناس الذين تربطهم عقود بيع أو شراء أو دين.

ولسنا نكاد نجد أي عنصر جديد في المسألة في الكتابات التي ظهرت في السنوات الأخيرة، والرصين منها يغذي الاتجاه الذي عبر عنه فكر (الإخوان المسلمين) ممثلاً في عبد القادر عودة والعوا ويتجه إلى الأخذ بوجوب الشورى وبأنها ملزمة وبأن الأصل فيها أن السيادة للأمة ولممثليها من أهل الحق الذي لم يتم أي إجماع على تحديد

هويتهم، وإن كان بعض المنظرين يفتحون الباب لشورى تستند إلى الانتخاب العام المفضي إلى مجلس للشورى هو وليد رأي أغلبية الأمة (فتحي الدريني: **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**). لكن أصواتاً أخرى ـ ليست كثيرة على كل حال ـ، ومن بينها أصوات لأحزاب دينية سياسية، كحزب التحرير الإسلامي، تصرخ بقوة أن النظام السياسي الإسلامي هو نظام الشورى، وأن نقيضه المطلق، الديموقراطية، كفر صريح.

III

واضح كل الوضوح إذن أن قيمتي العدل والشورى تحتلان مكانة مركزية في المنظومة النظرية الإسلامية. فالنصوص الدينية صرحت بهما، والفكر السياسي التقليدي جعلهما مبدأ للخير والأمن، والمفكرون السياسيون الإسلاميون المحدثون والمعاصرون أحلوهما في منزلة عالية من مشاريعهم في الإصلاح. لكن الحقيقة هي أن الغموض ما يزال يكتنف وجوها كثيرة من وجوه هذين المفهومين. فبرغم تكرار الإشادة بالعدل والحث عليه فإن هذا المفهوم لم يعالج معالجة كافية في الكتابات الإسلامية قديماً وحديثاً، وأكثر العروض تفصيلاً في الموضوع ـ وهو العرض الذي قدمه سيد قطب ـ يقصر تقصيراً جلياً في شأن تحليل المفهوم وبيان ماهيته ومشكلاته. أما في النصوص القديمة فلا يعني أكثر من التوسط بين الأطراف، أو الاعتدال، ورد الحقوق والأمانات إلى أصحابها. ومن المؤسف حقاً أن الفلاسفة المسلمين، أولئك الذين تخرجوا من المدرسة اليونانية، لم يلقوا بالاً إلى هذه القيمة، برغم الشكاوى المريرة من الظلم والمظالم التي كانت تحفل بها كتب الأدب والأخبار ـ وبالتالي الحياة اليومية ـ وظلت أفهامهم في الموضوع ذات أفق يوناني خالص ـ سلبي على طريقة

الفارابي، إيجابي على طريقة مسكويه ـ لكنه يكاد يكون مقطوع الصلة، إجمالاً، بمجرى الوقائع الاجتماعية المباشرة أو المحيطة. وفي العصر الحديث يرجع الفضل في تنبيه المفكرين المسلمين لخطورة قيمة العدالة إلى الحركات الاشتراكية والجماعة التي أصغت الجماهير إليها باهتمام بالغ بسبب شجبها للإستغلال الطبقي وتوكيدها على مطلب العدالة ونضالها من أجل تحقيقه في الواقع الاجتماعي. وقد يذهب بنا الظن إلى أن انتماء جل المفكرين الإسلاميين إلى الطبقة الوسطى التي لا تشكو كثيراً من واقع الظلم وغياب العدالة قد جعل هذا المفهوم ثانوياً. لكن من المؤكد أن المنافسة والصراع مع الأحزاب «الجماعية»، هما اللذان أثارا الاهتمام بالمفهوم ذلك الاهتمام البالغ الذي امتد إلى عقد الثمانينات من هذا القرن. واليوم، تشير كل القرائن إلى أن أوضاع التنمية والإنتاج وسوء توزيع الثروة والمديونيات العالية وانتشار أحوال الفقر والفاقة والظلم الاجتماعي والاستبداد السياسي في كثير من أقطار عالم الإسلام، تفرض النظر الجدي في مفهوم العدالة على نحو موافق لخصوصيات هذه الأقطار، وبصورة قابلة للتطبيق العملي.

أما الحكم العادل المستند إلى الشورى فلم يخرج في التجربة التاريخية الإسلامية الوضعية عن أن يكون مجرد «مثال» تلهج به الألسنة والنصوص دون الأفعال والواقع، برغم توجيه النصوص الدينية إليه والحرص الشديد عليه، وبرغم الانتقادات العنيفة التي كان يوجهها بعض العلماء أو المثقفين المتكلمين من الخوارج وبعض أجنحة الاعتزال وأصحاب الحديث ـ إلى الملك والملوك. وفي العصر الحديث أسهمت الديموقراطية الغربية منذ حملة نابليون على مصر في تنشيط مبادئ الحرية والعدالة والشورى ونجح التيار الوسطي القوي في الإسلام الحديث في أن يصور الشورى مكافئاً بديلاً للديموقراطية الغربية.

واقترب بعض أصحاب هذا التيار من المفهوم الخالص للديموقراطية أحياناً، لكن غالبيتهم حرصت على أن تقيم فروقاً وتمايزات بين الشورى وبين الديموقراطية ـ كما رأينا في القسم الثاني من هذا البحث ـ وتحرجت من التصريح بأن النظام السياسي الإسلامي ينتسب إلى الديموقراطية. وليس ثمة شك في أن سلطة النص الديني ومصطلحه من جهة، والخوف من المصطلح الغربي وسلطة «رمزه» من جهة أخرى، قد أديا دوراً ملموساً في هذا الحرج والنفور.

إن الوقائع والأحوال الراهنة في عالم الإسلام الحديث ذات وطأة عظيمة، وهي تفرض على كل من يتصدى للتفكير فيها ومعالجتها أن يقدمها في الاعتبار والنظر، وأن يستدعي (النص) ليساعد في معالجة الواقع أو توجيهه إو إعادة تشكيله في حدود الممكنات المتوافرة. وهكذا نلمس عند هذه النهايات من القرن أن الخلل يطال جميع القيم الإنسانية الكبرى في عوالم الإسلام. وتأتي العدالة في مقدمة القيم الغائبة. فثمة خلل في حضور هذه القيمة في القطاع القانوني، وفي القطاع الاقتصادي، وفي القطاع الاجتماعي والسياسي. ثمة قوانين لكنها لا تطال الجميع على وجه التساوي. وثمة إنتاج وثروة وعمل لكن القوانين التي تحكم هذه الأمور غير واضحة أو صارمة أو عقلانية. وثمة نشاط سياسي لكن توزيع الأدوار فيه لا يخضع لمعايير سوية. وثمة حياة اجتماعية لكن الأفراد لا يكافؤون وفق عملها وإنما وفق ارتباطاتهم الطائفية أو العرقية أو الحزبية أو الشخصية. وبطبيعة الحال تختلف الأمور من قطر إلى قطر ومن جماعة إلى جماعة ومن بيئة إلى بيئة. بكل تأكيد تقتضي العدالة، وفق أي منظور إسلامي، أن تجري أحكام الشريعة على جميع أفراد المجتمع بتسوية تامة، لكن أحكام الشريعة التي صرحت بها النصوص هي جزء من منظومة أوسع

للعدالة أقرت الشريعة نفسها مضامينها حين شرعت الاجتهاد وجعلت (المصلحة) على رأس الأصول التي ينبغي أن تتوخاها سلطات التشريع أو الاجتهاد حين تنظر في الوقائع الجديدة وتقترح من أجلها أحكاماً وقوانين. ذلك أن كلمة ابن عقيل في هذا المجال هي الكلمة الفصل: «السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وان لم يضعه رسول ولا نزل به وحي»، وحيثما ظهرت إمارات العدل بأي طريق فثم شرع الله ودينه. وفي هذا السياق يجد الفكر النظري الإسلامي نفسه مدعواً اليوم إلى مراجعة شاملة مدققة لمسألة العدالة التي لا يشك أحد من الناظرين في أحوال عوالم الإسلام الراهنة في أنها أحدى كبرى المسائل التي تعترض نمو هذه العوالم وتقدمها. ولأن النصوص الدينية التي تعرض لهذه المسألة لا تخوض في ماهيتها ووجوهها الدقيقة فإن النظر الإنساني أو العقلي في المسألة سيجد أمامه هنا مجالاً فسيحاً للنظر والاجتهاد وفق الأحوال والجماعات وجملة الظروف التاريخية المشخصة.

ومن وجه آخر سيساعد صمت النصوص عن الكلام على ماهية الشورى وطبيعتها على مراجعة المفهوم وتحديده تحديداً أفضل مما تم حتى الآن. وفي هذا الصدد لا بد من الوقوف عند إنجاز إنساني رفيع أدت إليه مسيرة الحضارة الغربية، وهو كفاية النظام الديموقراطي في حكم البشر للبشر وفي الاستجابة لتطلعات البشر الزمنية ولكرامة الإنسان الأرضية. ومع أن المفكرين لن يتوقفوا عن مراجعة المفاهيم ونقدها وإعادة صياغتها ـ ومفهوم الديموقراطية واحد من هذه المفاهيم الحية الخاضعة للمراجعة والنقد المستمرين ـ إلا أن بعض عناصر المفهوم قد حازت قبولاً عاماً باتت الديموقراطية بفضله ذات سمات واضحة مميزة. فالديموقراطية تعني أن يختار المحكومون حاكميهم.

وتعني أن يخضع الجميع، حكاماً ومحكومين، للقانون على وجه التسوية. والديموقراطية تعني مشاركة الأمة في حكم ذاتها وأن يكون مبدأ الإجماع أو الأغلبية هو معيار الحسم في القضايا المعروضة على الأمة أو ممثليها الذين تختارهم بحرية. والديموقراطية تعني أخيراً «تحديد» السلطة المركزية، وعدم إطلاق يد الحاكم في شؤون الأمة وأفرادها.

هل يستجيب (النص) الإسلامي لهذا المنظور؟ ان العناصر التي تعزز فيه هذا المنظور عديدة:

أولها: هذا المبدأ التاريخي الذي صرحت به النصوص ولم يغفله أحد في الإسلام، وهو الشورى. لكن دلالة الشورى هنا لا تتمثل في أنها المكافئ البديل للديموقراطية أو لنظام كامل في الحكم، وإنما دلالتها تقتصر على مبدأ «المشاركة»، مشاركة أفراد الأمة في تدبير شؤون المجتمع وسياسة الدولة.

ثانيها: مفهوم إجماع الأمة، إذ جعلت النصوص الأمة الواحدة موضوعاً للخطاب القرآني الدائم وصرحت بأن هذه الأمة «لا تجتمع على ضلالة». ومعنى ذلك أن الأمة أصل في الأحكام الاجتهادية، وأن إجماعها أساس للحكم.

ثالثها: اختيار الأمة المحكومة لحاكميها، وهم الذي أطلق عليهم النص اسم (أولي الأمر)، ممثلين في رئيس الدولة ـ أو الإمام في المصطلح القديم ـ الذي يختاره السواد الأعظم من الأمة بإجماع وبيعة، وفي السلطات الأخرى «المشاركة» في الحكم أو «الولاية» التي يختار آحادها أيضاً السواد الأعظم من الأمة، أو رئيس الدولة نفسه.

رابعها: الخضوع للشريعة (ما ورد فيه أحكام نصية) والقانون

(ما نجم بالاجتهاد) وتحديد سلطة الحاكم، أو أولي الأمر، دفعاً للتسلط أو الاستبداد الفردي أو الجماعي.

خامسها: مراقبة الحكام ومساءلتهم، موافقة للتجربة التاريخية المؤسسة بالنص والمجسدة في مؤسستي المظالم والحسبة، أو في ما يماثلهما في أي زمن آخر، وذلك برغم التعسف الممكن في استخدام نظام الحسبة بالذات، وبخاصة حين يؤذن للأفراد باستخدامه من غير ضابط أو وفقاً للأهواء والنزعات واستعداء للدولة على الحريات وعلى أصحاب الآراء والاجتهادات المخالفة. والحقيقة أن بحث هذا الوجه من المسألة يقضي قطعاً بإعادة تشكيل هاتين المؤسستين بحيث تصبح وظائفها من وظائف الدولة نفسها لا الأفراد أو الجماعات أو الأحزاب.

سادسها: المصلحة وهي مبدأ عام تتمثل فيه كل «غائية» السلطة والدولة، ومتعلقاتها المشخصة من نشدان للخير العام والسعادة والعدالة وجملة ما يسمى (مقاصد الشريعة) التي استنبطها فقهاء السياسة الشرعية والتي لا تختلف في حقيقة الأمر وعند التحليل النهائي عن القيم المدنية العليا التي أقرتها المدنية الحديثة لمنافع الإنسان وخيره.

لا شك في أن هذا المنظور يمكن أن يقابل بالاعتراض بأن الديموقراطية لا تستمد قوانين المجتمع والدولة من «الشريعة الإلهية»، وأن قواعدها إنسانية خالصة. وهو اعتراض وجيه. لكن الحقيقة أيضاً هي أن ماهية الديموقراطية لا تتحدد بالأصل الذي تصدر عنه الأحكام والقوانين الناظمة لكافة قطاعات الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وإنما هي تتحدد بطريقة إقرار هذه الأحكام والقوانين واختيارها، وبالمنهج الذي يجري عليه تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وبحدود السلطة السياسية الوضعية. وبتعبير آخر ليست

الديموقراطية « منظومة مذهبية» وإنما هي طريقة في تنظيم الحكم وروح في توجيه السلوك. ويترتب على هذا أنه ليس يقلل، في اعتقادي، من السمة الديموقراطية للمنظور الذي عرضت له أخيراً أن يكون جزء من الأحكام والقوانين قد تم أخذه من الشريعة على سبيل «التبني» بينما جاء جزؤه الآخر من الاجتهاد البشري الخالص. إن جميع الشروط الجوهرية المحددة لماهية الديموقراطية متوافرة في هذا المنظور الذي يتجاوز في حقيقة الأمر، وبقدر عظيم، المفهوم التقليدي القديم للشورى، وهو مفهوم يشتمل، بحدود وقيود متفاوتة، على عدد من العناصر المقومة للديموقراطية لكنه في مجمل وجوهه وكليتها لا يطابق تمام المطابقة مفهوم الديموقراطية الحديث. وهذا إذا كان للديموقراطية الحديثة نموذج واحد أو مفهوم واحد. إذ واقع الأمر أن الديموقراطية «ديموقراطيات» مثلما أن العدالة «عدالات».

السلفية
حدودها وتحولاتها(*)

(*) نشر في مجلة عالم الفكر، العددان الثالث والرابع (خاص)، يناير/مارس - أبريل/ يونيو، ١٩٩٨، ص ٦١ - ٩٦، الكويت.

سيكون خطؤنا بالغاً إذا اعتقدنا حقاً أن مصطلح «السلفية» هو من المصطلحات البيّنة بذاتها أو المحكمة التي لا يختلف في أمرها المختلفون. فالحقيقة هي أن هذا المصطلح هو واحد من أكثر المصطلحات دخولاً في باب اللّبْس واللغط وسوء الفهم والتقدير. وفي الأوساط نفسها التي جرت العادة على نسبتها إلى «السلفية» تبدو هذه النزعة أحياناً «مذهباً» «مبتدعاً» من شأنه أن يثير الفتنة والشقاق في جسم الوجود الإسلامي الذي لا ينبغي أن يتحدد بغير الرد إلى مفهوم (أهل السنة والجماعة) فحسب لا إلى «طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشريعة يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية»، أي «بدعة»ـ وفقاً لتحديد الشاطبي ـ لا يقرها «أتباع السلف» و«علماء السلف»[1].

والحقيقة أن الذين ينفرون من «المذهب السلفي» وما يلحق به من إطلاق لفظة «السلفية» يفعلون ذلك لأمرين: الأول أنهم لا يتبينون في اجتهادات «السلف» ـ وهي عندهم اجتهادات يلابسها في أحيان غير قليلة الاختلاف والتباين ـ مذهباً محدداً وعقيدة قطعية ثابتة نهائية، والثاني أن الذين انتحلوا الاسم لأنفسهم هم من أولئك الذين

نجموا في الأزمنة المتأخرة وارتبط مذهبهم بحركة مخصوصة ذات طبائع محددة ومحدودة هي الحركة «الوهابية» التي ذهب بعض المنتسبين إليها إلى تسويغ وجودهم بمد جذورهم في مذهب ابن تيمية. لكن هذا النفور ليس سمة مشتركة بين جميع من يتعلقون بعقائد السلف واجتهاداتهم، إذ إن ثمة من يرضى بالمذهب وبالاسم، ويختار له تحديداً يرده إلى «السلف الصالح» فحسب، أي إلى جيل الصحابة والتابعين والقرون الثلاثة الأولى على وجه التحديد. فعند هؤلاء تعني السلفية «العودة إلى الأصول»، إلى الجذور، إلى المنابع (. .) إلى أهل القرون الأولى، خير قرون هذه الأمة وأقربها إلى تمثيل الإسلام فهماً وإيماناً وسلوكاً والتزاماً وصدوراً عن «كتاب الله وسنة رسوله»[٢]. وهذا الفهم هو على وجه التقريب الفهم الذي يتعلق به جملة الذاهبين إلى ما يمكن أن أسميه بالمعاني «التاريخية» والمعاني المُحدثة أو المجدّدة للسلفية، وهي معان تختلف عما سأسميه من بعد بـ «السلفية المتعالية المباشرة» التي تحتكم إلى الكتاب والسنة فحسب - أي إلى الأصول والمنابع «النصية» للإسلام لا إلى القواعد «البشرية» له وترفع «الوسائط» بينها وبينهما.

السلفية، بأشكالها المختلفة وأحوالها المتماثلة أو المتباينة أو المتناقضة، عقيدة أو عقائد، وموقف أو مواقف، إنها اجتهادات نظرية ومواقف عملية. ولن يتيسر فهمها وتسويغها وتحديد وضعها إلا باستحضار ثلة محددة من الرؤى والوقائع.

إن المبدأ الرئيس الذي ترتد إليه السلفية هو هذه الرؤية الجذرية: «الاتباع لا الابتداع». أما المسوغ النظري لهذه الرؤية فمصدره قول رسول الله (ص) فيما رواه الشيخان من رواية عبد الله بن مسعود: «خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ثم يجيء أقوام

تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته». أما الواقعة التاريخية التي تشخص في تحديد الوضع السلفي فهي بكل تأكيد واقعة حضور النص بين ظهراني الجماعة الإسلامية في غياب الرسول (ص). وهذه الواقعة تتطلب بعض البيان: فقد «بقي النص الإلهي» (بعد رحيل الرسول«ص») الحقيقة الأساسية في الجماعة. بل إن الجماعة لم تكن لتستمر بغير النص. إنه المسوغ الوحيد لاستمرارها، وهو الذي يمنح وجودها شرعيته المتعالية. ولقد دار صراع عبر القرون حول المؤسسة البديلة التي يمكن أن ترث النبيّ في تأويل النص. كانت هناك السلطة الإسلامية الناشئة التي حدد أبو بكر، الخليفة الأول، مهمامها فسلبها حق الأدعاء لوراثة النبوة عندما اعتبر الجماعة المرجع والحكم: إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني. وقد حاول أمراء وحكام من بعد أن يكونوا المؤسسة البديلة، فسمى بعضهم نفسه خليفة الله أو قدر الله أو ظل الله على الأرض، لكن التجربة التاريخية للجماعة في التواصل مع النص بعد وفاة الرسول (ص) أزاحت ذلك كله باعتباره عبثاً من العبث، بل عدوانا صريحاً على النص الشائع في الجماعة والمتبلور فيها وحدها (الإجماع). وكانت الجهة الثانية التي حاولت التقاط ما فشلت فيه السلطة فئة القراء (. .) وكانت هزيمة الثورة (ثورة القراء) إيذاناً بضرب دعوى هذه الفئة أو الجهة من جهات المجتمع الإسلامي المتكون. وهكذا بقي النص المتوحد ـ قرآناً وسنّة ـ مستعصياً على الاستيعاب وعلى التمأسس، فيما عدا مؤسسة الأمة التي وضح استخلافها لتحيا وتستمر وتنمو وتمتد في رحاب النص وفي توحد معه وبه»[٣]. أما ضامن مقتضيات هذا الوجود وهذا الاستمرار فيتجسد فيما يسميه رضوان السيد بـ «عقل الجماعة»، القادر على إدراك مصلحتها وعلى بناء أحكام شرعية الإجماعُ أصلُها وسندها[٤]. لا شك في أن «عقل الجماعة» ـ حين أمكن «توظيفه» ـ كان إحدى

الآليات الجوهرية التي استخدمتها (الأمة) من أجل البقاء والاستمرار في توحد مع (النص) ـ أي مع الكتاب والسنة ـ بيد أن من المؤكد أن علينا أن نوجه اهتمامنا أيضاً إلى «مؤسسة بديلة» أخرى تم اصطفاؤها والاحتكام إلى «فهمها» و«تأويلها» ـ إن جاز القول ـ وإسباغ «المرجعية» عليها، وهي مؤسسة (السلف) التي ستنتسب إليها السلفيات التاريخية والحديثة. إن أولئك الذين يطلق عليها في القرنين الثاني والثالث لفظ «أصحاب الحديث» هم الذين وضعوا هذه الفئة في ذلك الموضع الخاص الذي يجعل منها أصلاً ومصدراً ومنبعاً قطعياً في الاعتقاد والفهم والسلوك والاقتداء. وقد استقر في التقليد الإسلامي أن «السلف الصالح» الذين تحيل إليهم على الدوام النصوص التي تتخذ طابعاً «سلفياً» هم صحابة رسول الله الذين شبههم الحديث بالنجوم من اقتدى بهم اهتدى، والأئمة الأعلام الكبار ـ أصحاب المذاهب الفقهية المعروفة ـ والتابعون وتابعو التابعين بإحسان إلى القرن الثالث الهجري. وكذلك استقر في الأوساط «السلفية» أن القصد هو «اتباع» هؤلاء السلف عن بينة ويقين لا تقليد آرائهم عن جهل ومهابة[٥].

وواقع الأمر هو أن المعطيات التاريخية صريحة في الإبانة عن وجوه هذه «الكتلة المذهبية» التي أعلى أصحابها من شأن «السلف» ونسبوا إليهم آراء و«عقائد» ومواقف لا يتعذر تبيّن أسباب نجومها، ولا استجماعها وتركيبها وتبين خصائصها. وتشير كل القرائن إلى أن «الموقف السلفي» ـ ولآذن لنفسي بأن أقول السلفية ـ كان ينجم في كل مرة يجد فيها «الوعي الإسلامي التقوي» أن ما يجسده من عقيدة وما يمثله من أمة أو جماعة مهدد بأخطار حقيقية، يلوح أن ولاة الأمور يعجزون عن التصدي لها ودحرها أو تبديدها أو تجاوزها.

ووفقاً لهذه الإضاءة يمكن أن نتبين في الإطار التاريخي

الإسلامي، أي في مطلع القرن الهجري الثالث مع «أصحاب الحديث»، ظهوراً جليلاً لما يمكن أن أسميه بـ«الوعي السلفي». وقد كان الخطر البادي آنذاك خطراً حضارياً أو ثقافياً، إذ اعتقد «أصحاب الحديث» والنقل أن تيار الرأي والعقل الضارب في الروح (الإغريقية) يمكن أن يأتي على الأسس والأصول المنهجية التي يقوم عليها الإسلام نفسه إتياناً يهدد بضياع الأمة نفسها. وبيّن أنّ «محدثات الأمور» كانت هي الهدف الذي وجّه إليه «السلفيون» آنذاك سهامهم. ولم تكن المقاومة الحنبلية ـ ومقاومة أصحاب الحديث بعامة ـ للخليفة المأمون الذي أعلن محنة القول بخلق القرآن في عام ٢١٨هـ إلا الفرصة الذهبية التي هيأت الشروط الموضوعية لتبلور «الموقف » السلفي في تيار واضح متميز لأول مرة[٦].

ثم نستطيع أن نتبيّن ظهوراً ثانياً جليلاً للنزعة السلفية عند نهاية الخلافة العباسية وعقب سقوط بغداد في أيدي التتار عام ٦٥٦هـ، حيث يحمل ابن تيمية أهل البدع من جهمية وقدرية وباطنية وصوفية وفلاسفة مسؤولية السقوط، ويشن عليهم حملة عنيفة داعياً إلى إحياء عقيدة السلف ومنهجهم، فيتابعه في ذلك نفر كبير.

ونشهد بعد ذلك نهضة جديدة للسلفية ترافق جهود الإصلاح الحديثة في الحجاز مع الحركة الوهابية خاصة، وفي القرن الأخير من حياة الدولة العثمانية حيث يلحظ «السلفيون المحدثون» ارتفاع التمدن الغربي وارتقاءه وخطره على عالم العرب والإسلام، فيدعون إلى التعلق بالأصل الذي قام عليه التمدن الإسلامي وإلى نبذ جميع البدع والضلالات ومحدثات الأمور التي صاحبت حالة الجمود في الدين والجمود على الموجود. وقد استمرت هذه الحركة طيلة فترة «الانحطاط» العثماني وطيلة الفترة التي شهدت حركات التحرر من

سلطات الاستعمار الغربي. بيد أن نجوم حركات أخرى ذات طبيعة مباينة، كالحركات القومية والجماعية والليبرالية، قد قلل من دور الحركة السلفية بوجه عام. ولم تنتعش هذه الحركة من جديد إلا بعد ما يحلو للسلفيين المعاصرين أن يسموه ـ ويشاركهم في ذلك بعض النقاد الذين ينتسبون إلى تيارات ايديولوجية مباينة ـ بإخفاق الأنظمة «التقدمية» و«القومية» والليبرالية في تحقيق مشاريع التحرر والتقدم. ومن الثابت أن التراجع العميق المرير الذي أصاب الحركة الوطنية العربية بعد حزيران ١٩٦٧ قد أدى دوراً حاسماً في تعاظم السلفية في صورة ما يطلق عليه الإسلاميون اسم «الصحوة الإسلامية» وما يسميه آخرون بـ«الأصولية» الإسلامية. وكذلك كان لتأصّل النزعة «القطرية» في الأنظمة العربية دور لا ينكر في هذه «الصحوة». أما الانقلاب الديني ـ السياسي الإيراني فقد عزّز، في بداياته، هذه النزعة بشكل عام، لكن التطورات المشخصة ما لبثت أن عدّلت من التشدد فيها، وإن ظلت بعض الأطراف أو الفئات على حالها.

لا شك في أن هذه الحالات ليست هي الحالات الوحيدة في التاريخ العربي الإسلامي التي ازدهر فيها الموقف السلفي. كما أنه لا سبيل إلى إنكار الطابع الاجتزائي المبتسر لهذا التفسير «الخارجي» الذي يربط بين انبعاث السلفية وبين «شدة» الأوضاع التاريخية. إذ لا يخفى أن هذه «الشدة» يمكن أن تولّد هي نفسها مواقف أخرى غير سلفية البتة. فالموقف «الثوري» من التراث والسلف، في تفسير الأحداث ذي الطابع الأحادي، يحمّل هو أيضاً قوى التراث والسلف مسؤولية الإخفاق والهزائم المتلاحقة. والحقيقة أن «الشدة» قد صاحبت دوماً «النهضة السلفية»، لكنها قد لا تكون العلة الوحيدة لها.

إن النظر المدقق في المعطيات التاريخية وفي الوقائع الحديثة

والمعاصرة يؤدي بنا بالضرورة إلى إقامة تمايزات واضحة بين النزعات أو التيارات أو الحركات التي يمكن اعتبارها «وسائط سلفية». فالحقيقة هي أن السلفية سلفيات، لا سلفية واحدة. وليس من المؤكد أن كل الذين ينسبون أنفسهم إلى «السلفية» هم في حقيقة الأمر كذلك. ودارسو «السلفية» ممن لا ينتمون إليها، أو ممن يناصبونها العداء بشكل أو بآخر، هم أول من يتعين عليهم أن يدركوا أن المصطلح لا يمكن أن يطلق بتسوية كاملة على جميع الأشكال التي يمكن ربطها به.

إن أكثر أشكال «السلفية» بروزاً وتجسيداً للتجربة التاريخية الإسلامية هو ذلك الذي يمكن أن أسميه بـ (السلفية التاريخية) أو الكلاسيكية، تلك التي منذ عصر مبكر في الإسلام وعلى وجه التقريب منذ مطالع القرن الثالث، ربط أصحابها أنفسهم بالسلف الصالح وبعقيدة السلف. فما هي طبيعة هذه السلفية؟ وما هي حدودها ووجوهها؟

لا شك في أن كلمة عبد الله بن مسعود: «اتبعوا ولا تبتدعوا» يمكن أن تستجمع - ابتداءً - كامل الموقف السلفي الكلاسيكي، وتقدّم مرة واحدة مفتاحه الذهبي. وإن شئنا مزيداً من التدقيق والإبانة من أجل إدراك الركائز الأساسية التي يستند إليها هذا الموقف، علينا أن نذهب إلى مجمل الأعمال الكلاسيكية التي تمثل الإطار المرجعي والقاعدة التاريخية الصلبة له. ونحن نستطيع أن نزعم، بقدر كبير من الاطمئنان، أن من الممكن تجريد هذا الفهم من خلال عقائد وأعمال عدد من المحدثين البغداديين والشاميين من أمثال أمية بن عثمان الدمشقي (ت ٢٢٥هـ) وأحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ) وأبي جعفر الطحاوي (ت ٣٢١هـ)، و«أصحاب الحديث وأهل السنة» وابن بطة العكبري الحنبلي (ت ٣٨٧هـ) وأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت

٤٥٨هـ) وغيرهم في مرحلة أولى، ومن أعمال أبي شامة المقدسي (ت ٦٦٥هـ) وتقي الدين بن تيمية (ت ٧٢٨هـ) ومدرسته، وفيها ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) وابن رجب الحنبلي (ت ٧٩٥هـ) في مرحلة ثانية، ثم - في هذه الفترة الأخيرة نفسها - من شرح علي بن محمد بن أبي العز الحنفي (ت ٧٩٢هـ) على (العقيدة الطحاوية)، وهو التركيب النهائي للنظام السلفي الكلاسيكي.

والحقيقة أن الأمور قد جرت على أن يظل أحمد بن حنبل، تحت كل الاعتبارات وفي كل الظروف وعند جلّ السلفيين، هو الرائد الأكبر للسلفية، إذ يكاد الجميع إليه ينتسبون وكلهم عليه بالثناء يلهج. وقد يكون الرفض العقيدي السياسي الصارم الذي جابه به الخلافة العباسية حين أصر على القول بعدم خلق القرآن هو الذي زوده بـ «الحجية» التي يتمتع بها، وكرّسه عدواً لأهل «البدع والأهواء». وقد عبّر قتيبة عن مكانة ابن حنبل ودوره الحقيقي في الإسلام بالقول: «لولا الثوري لمات الورع، ولولا أحمد بن حنبل لأحدثوا في الدين»(٧). فالإحداث في الدين هو الهاجس الأول لابن حنبل. وقد كان الرجل يسأله عن المسألة فيقول: «دعنا من هذه المسائل المحدثة». ولأن المسائل المحدثة أدْخَلُ في باب «الرأي» فقد أنكر ابن حنبل مواقف الذاهبين مذاهب الرأي، وقال إنهم: «يحتالون لنقض سنن رسول الله». ورفض الإحداث والرأي والبدعة يعني ضرورة «الاتباع»، والاتباع عنده يعني الرجوع إلى الكتاب والسنة وأصحاب رسول الله من أولي العلم الذين أجمع المسلمون على هدايتهم ودرايتهم وفهمهم للدين.

والحقيقة أن النظام الحنبلي لا يقف فقط عند حدود وضع منهج أصولي لمعرفة الأحكام الشرعية وللاستدلال، وإنما يقوم أيضاً على

مجموعة من «العقائد»، أي على مذهب يشتمل على أقوال أحمد بن حنبل في المسائل العقيدية والزمنية التي كانت تتردد في عصور الإسلام الأولى وتثير جدلاً وخصومات شديدة كمسائل الصفات والأفعال والإيمان والإسلام والكفر والجماعة والطاعة وخلق القرآن والجهمية والقدرية والإرجاء والزندقة وغير ذلك[٨]. وقد نحصر القضايا الرئيسة التي تمثل عقيدة الإمام أحمد في المسائل المشكلة على النحو التالي: يرى أحمد بن حنبل أن الإيمان قول وعمل ونية. وأنه يزيد وينقص. ويرى ألا نشهد على أحد من أهل القبلة أنه في النار لذنب عمله ولا لكبيرة أتاها. وأن نكف عن أهل القبلة، فلا نكفر أحد منهم بذنب، ولا نخرجه من الإسلام بعمل، ونذكر محاسن أصحاب رسول الله، أبو بكر وعمر وعثمان وعلي. والخلافة في قريش ما بقي من الناس اثنان، ولا نقر لغيرهم بها إلى قيام الساعة. والجهاد ماضٍ قائم مع الأئمة بروا أو فجروا، لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل. والجمعة والعيدان والحج مع السلطان. وإن لم يكونوا بررة عدولاً أتقياء. ودفع الصدقات والخراج والأعشار والفيء والغنائم إلى الأمراء، عدلوا فيها أم جاروا. والانقياد إلى أولي الأمر، أي لاننزع يداً من الطاعة، ولا نخرج عليهم بالسيف حتى يجعل الله لنا فرجاً أو مخرجاً، ولا نخرج على السلطان ونسمح ونطيع، ولا ننكث بيعة. والدار دار الإسلام والمسلمون على ظاهر العدالة. والإمساك في الفتنة سنة ماضية واجب لزومها، فلا نعين على فتنة بيد أو لسان، ولا نحرم المكاسب والتجارب وطلب المال من وجهه، ومن فعل فقد جهل وأخطأ، فالرجل له أن يسعى على نفسه وعياله. والدين إنما هو كتاب الله عز وجل وآثار وسنن، وروايات صحاح عن الثقات يصدّق بعضها بعضاً حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله وأصحابه والتابعين وتابعي التابعين[٩].

وتتفق عقيدة ابن حنبل هذه تمام الاتفاق مع عقيدة أمية بن عثمان الدمشقي الذي يرى أن الإيمان قول وعمل، وأنه يزيد وينقص، ولا يقول إن أحداً من أهل القبلة في جنة أو نار، ولا يكفر أحداً، وإن عمل الكبائر، ويقول بالصلاة على من مات من أهل القبلة، وبالكف عن أصحاب رسول الله، وإن أفضل الناس بعد الرسول أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، وبترك المراء والخصومات والجدل في الدين، وبصلاة الجمعة خلف كل بر وفاجر، وبالجهاد مع الخليفة وإن عمل أي عمل كان، وبألا نخرج على الأمراء بالسيف وإن جاروا[١٠]. والقول نفسه يطلق في حق الممثل الحقيقي للنزعة السلفية الكلاسيكية، أبي جعفر الطحاوي (٢٣٩ ـ ٣٢١هـ)، وذلك بما حدده في «بيان السنة والجماعة» من الأسس التي يقوم عليها «نهج السلف»، وبما صاغه من عناصر عقدية تمثل، في معتقد، مذهب السلف الذي يرتد عنده إلى الأسس التالية:

١ ـ التسليم والاستسلام لنصوص الكتاب والسنة وتفسيرها بلا تأويل ولا هوى، وأن الأصول ثلاثة: الكتاب والسنة وإجماع الأمة.

٢ ـ اعتبار أهل القبلة مسلمين مؤمنين ما داموا بما جاء به النبي (ص) معترفين، وله بكل ما قاله وأخبر مصدقين، فلا تكفير لأحد من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله، والمؤمنون كلهم أولياء الرحمن وأكرمهم عند الله أطوعهم وأتبعهم للقرآن.

٣ ـ واحدية الدين ووسطيته: فدين الله في الأرض والسماء واحد، وهو دين الإسلام، «هو بين الغلو والتقصير، وبين التشبيه والتعطيل، وبين الجبر والقدر، وبين الأمن والأياس».

٤ ـ البراءة من أصحاب الأهواء والمذاهب المخالفة مثل: المشبهة والمعتزلة والجهمية والجبرية والقدرية وغيرهم من «الذين خالفوا السنة

والجماعة وحالفوا الضلالة» إذ هم «ضلال أردياء».

أما العناصر الأساسية في (العقيدة) فيمكن تجريدها على النحو التالي:

١ ـ التنزيه في التوحيد، ونفي التشبيه.. فالله وحده لا شريك له.

٢ ـ رد الخلق والأفعال إلى تقدير الله وعلمه ومشيئته وقضائه وقدره، والقول بالاصطفاء للجنة والنار فضلاً وعدلاً.

٣ ـ إثبات أمور كالمعراج والإسراء بالشخص، والحوض والشفاعة والميثاق والقدر واللوح والقلم والعرش والكرسي والملائكة وملك الموت وعذاب القبر وسؤال منكر ونكير حق، وكذلك البعث وجزاء الأعمال يوم القيامة، والعرض والحساب وقراءة الكتاب، والثواب والعقاب، والصراط والميزان وأشراط الساعة.

٤ ـ إثبات الإيمان والإسلام: أهل القبلة ما داموا بما جاء به النبيّ (ص) معترفين وله بكل ما قال وأخبر مصدقين فلا يكفر أحد منهم بذنب ما لم يستحله، ولا يقنط أحد لذلك كما لا يجرده من الإيمان إلا جحود ما أدخله فيه. والمؤمنون كلهم أولياء الرحمن وأكرمهم عند الله أطوعهم وأتبعهم للقرآن. والإيمان هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والقدر خيره وشره وحلوه ومره من الله تعالى.

٥ ـ في مسائل الطاعة والخروج والسلطان والجماعة يقول (البيان): «نرى الصلاة خلف كل بر وفاجر من أهل النار وعلى من مات منهم، ولا ننزل أحداً منهم جنة أو ناراً، ولا نهد عليهم بفر ولا بشرك ولا بنفاق ما لم يظهر منهم شيء من ذلك، ونذر سرائرهم

إلى الله تعالى ولا نرى السيف على أحد من أمة محمد إلا من وجب عليه السيف، ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا وإن جاروا، ولا ندعو عليهم ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل فريضة ما لم يأمروا بمعصيته، وندعو لهم بالصلاح والمعافاة. ونتبع السنة والجماعة ونجتنب الشذوذ والخلاف والفرقة. ونحب أهل العدل والأمانة ونبغض أهل الجور والخيانة ونقول: الله أعلم فيما اشتبه علينا علمه. والحج والجهاد ماضيان مع أولي الأمر من المسلمين، برهم وفاجرهم، إلى قيام الساعة، لا يبطلهما شيء ولا ينقضهما. والجماعة حق وصواب والفرقة زيغ وعذاب».

٦ ـ حب السلف من أصحاب الرسول وعدم التبرؤ من أحد منهم، وبغض من يبغضهم وبغير الخير يذكرهم، والخلافة بعد رسول الله أولاً لأبي بكر الصديق، ثم لعمر بن الخطاب، ثم لعثمان، ثم لعلي بن أبي طالب، وهم الخلفاء الراشدون والأئمة المهديون وحسن القول في أصحاب رسول الله وأزواجه وذرياته وعلماء السلف من السابقين ومن بعدهم من التابعين أهل الخير والأثر وأهل الفقه والنظر، لا يذكرون إلا بالجميل، ومن ذكرهم بسوء فهو على غير السبيل(١١).

ولا يخرج قول (أصحاب الحديث وأهل السنة) ـ الذي يصرح أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) بأنه انحاز إليه واختاره لنفسه مذهباً بعد أن أقام على الاعتزال أربعين عاماً ـ عن جملة هذه النظم العقيدية «السلفية» التي أقرها الطحاوي وأحمد بن حنبل وأمية بن عثمان الدمشقي، فأصبحت منذ مطالع القرن الرابع الهجري مبدأ وأساساً لكل نزعة تنتسب إلى (السلف)، سواءً أكان الأمر متعلقاً بالمسائل النظرية ـ كالتوحيد والأفعال والغيب والإيمان والإسلام والاعتقاد في

السلف ـ أم بالمسائل العملية كالطاعة والخروج والسلطان والجماعة[١٢].

وبكل تأكيد علنيا أن نقول إن «السلفية» التاريخية تبلغ مع ابن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ) أوج نضوجها واكتمالها وغاية مداها. معه اتخذ «المنهج» صورته البينة التي حددت الطريق لكل السلفيين الذين جاءوا من بعده وانتسبوا إليه وإلى السلفية. والحقيقة أن منهج ابن تيمية لا يقل خطورة عن مذهبه أو «أقواله». صحيح أنه صرف كثيراً من جهوده الفكرية في مجادلة المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة وأهل الإحداث والبدع والأهواء، إلا أن إسهامه الحقيقي يكمن في بلورة المنهج السلفي والإبانة عن قواعده بصورة حاسمة. أما آراؤه في الإيمان والكفر والقتال فستجعلها بعض الجماعات الإسلامية المعاصرة عمدة لحراكها وسنداً لفعلها «المباشر».

وابن تيمية يتابع أحمد بن حنبل في رده أصول الإسلام إلى أربعة: الدال وهو الله، والدليل وهو القرآن، والمبين وهو الرسول، والمستدل وهم أولو العلم والألباب. وهو يؤكد أن الله قد بين الفرقان بين الحق والباطل بكتابه ونبيه لذا كان الاعتصام بالكتاب والسنة هو المبدأ الأول في منهجه الذي هو عنده منهج السلف. أما منهج السلف في فهم القرآن فهو «أن القرآن لا يعارضه إلا قرآن لا رأي ومعقول وقياس، ولا ذوق ووجد وإلهام ومكاشفة»[١٣]. «القرآن هو الإمام الذي يقتدى به. ولهذا لا يوجد في كلام أحد من السلف أنه عارض القرآن بعقل ورأي وقياس، ولا بذوق ووجد ومكاشفة ولاقال قط: قد تعارض في هذا العقل والنقل»[١٤]. «ولم يكن السلف يقبلون معارضة الآية إلا بآية أخرى تفسرها وتنسخها، أو بسنة الرسول (ص) تفسرها، فإن سنّة رسول الله (ص) تبين القرآن وتدل عليه

وتعبر عنه». والرسول قد بيّن الدين كله[١٥]. وفي رأي ابن تيمية أن «السلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان» كانوا «يردون على من أخطأ بالكتاب والسنة»[١٦]. ويلحق بذلك ذم (الكلام) الذي أحدثه المبتدعة مما يخالف الكتاب والسنة أي الشرع، لا «مطلق النظر والاحتجاج والمناظرة» فقد كان ابن تيمية أكثر السلفيين «كلاماً وجدلاً وخصومة ومناظرة» وكان مما ذهب إليه في هذا الشأن حرصه على إخراج متكلم جليل كأبي الحسن الأشعري من حظيرة «الكلام السلفي» وأَخْذُه عليه أنه «لم يحطْ علماً بما في الكتاب والسنة من بيان ما يتعلق بالأصول والأحكام»[١٧]، وكذلك فإن «مقالة أهل السنة والحديث» التي ذكرها في كتاب «مقالات الإسلاميين» وقال إنه يختار فيها أمور لم يقلها أحد من أهل السنة والحديث. ويزعم ابن تيمية ـ الذي توفي بعد الأشعري بأربعة قرون كاملة ـ أن «نفس مقالة أهل السنة والحديث لم يكن (الأشعري) يعرفها ولا هو خبير بها»[١٨]، وأنه «ليس فيها ما جاء به الرسول ومادل عليه القرآن». ولهذا السبب يرى أن الأشعري وأمثاله «قد دخلوا في الكلام المذموم الذي عابه السلف وذموه»[١٩]. ومع ذلك فإنه يقول في موضع آخر إن الأشعري وأصحابه «أقرب إلى مذهب أحمد بن حنبل وأهل السنة من كثير من المنتسبين إلى أحمد الذين مالوا إلى بعض كلام المعتزلة كابن عقيل وصدقة بن الحسين وابن الجوزي وأمثالهم»[٢٠].. أما الذين يمثلون السلف حقيقة فهم «أئمة السنة والحديث كعبد الله بن المبارك وأحمد بن حنبل وغيرهما»[٢١]. وفي مذهب ابن تيمية هذا ما يبين صراحة عن التباين الشديد في تحديد معنى «السلفية» الحقيقية عند الفئات التي تنسب نفسها إلى السلف. وقد لقي ابن تيمية نفسه من بعض مفكري السلفية المعاصرين ما لقيه الأشعري منه.

والإجماع ـ بعد الكتاب والسنة ـ هو المبدأ الثالث من مبادئ المنهج عند ابن تيمية. وهو عنده «إجماع أمة محمد» وإجماع علمائها، حيث العصمة لهم جملة لا لبعضهم[٢٢].

واتفاق العقل والسمع مبدأ رابع في المنهج عنده. ذلك أن «ما جاء به الرسول يدل عليه السمع والعقل»، و«الفطرة العقلية» و«الشرعية النبوية متفقتان». وقد كان ابن تيمية حريصاً في كل ما يكتب على تقرير هذا المبدأ، ولا يكاد كتاب من كتبه أو رسالة من رسائله يخلو من مثل هذا التقرير الذي ينشد «درء تعارض العقل والنقل»[٢٣].

وأصل الرد إلى السلف عنده، أخيراً، أن السلف خير من الخلف، وأن الصحابة خير من التابعين، وأن التابعين خير من تابعيهم، وهكذا. ذلك أن النصوص الصحيحة قد استفاضت عن الرسول أنه قال: «فجملة القرن الأول أفضل من القرن الثاني، والثاني أفضل من الثالث، والثالث أفضل من الرابع. .»[٢٤]. ويعزو ابن تيمية كثرة مخالفة الكتاب والسنة من المتأخرين إلى أن عهد السلف قد بعد وأن الزمان قد طال فخفي على كثير من الناس ما كان ظاهراً جلياً للسلف. لذا كان المنهج القويم يقضي بالقفز إلى ما وراء هذه القرون الفاسدة والرجوع إلى القرن الأول خير القرون.

وقد كان أبو الفرج الحنبلي (ت ٧٩٥هـ) هو الذي نبه تنبيهاً قوياً على «فضل علم الخلف على علم السلف» معززاً بذلك مفهوماً سبق أن نبه عليه ابن عبد ربه في (جامع بيان العلم وفضله)، معتمداً على ما جاءت السنة من تقسيم للعلم إلى علم نافع وعلم غير نافع. وقد كان أبو الفرج صريحاً في دعوى القول إن العلم النافع يتمثل على وجه التحديد في «ضبط نصوص الكتاب والسنة وفهم معانيها والتقيد

في ذلك بالمأثور عن الصحابة والتابعين وتابعيهم في معاني القرآن والحديث وفي ما ورد عنهم من الكلام في مسائل الحلال والحرام والزهد والرقائق والمعارف وغير ذلك، والاجتهاد على تمييز صحيحه من سقيمه أولاً، ثم الاجتهاد على الوقوف على معانيه وتفهمه ثانياً»[٢٥]. وأما ما عدا ذلك مما «أحدث بعد الصحابة من العلوم التي توسع فيها أهلها وسموها علوماً» فكله بدعة وهو من محدثات الأمور المنهيّ عنها. ويدخل عنده في محدثات الأمور التي بالغ في إنكارها وذمها أئمة الإسلام وسكت عنها السلف واتفقوا على تركها «ما أحدثه فقهاء أهل الرأي (بالحجاز والعراق) من ضوابط وقواعد عقلية»[٢٦]، وكثرةُ «الجدال والخصام والمراء في مسائل الحلال والحرام» مما أدخل في باب التكلف و«تشقيق الكلام» الذي هو من الشيطان. وهكذا يضع أبو الفرج الحنبلي الإنسان، في «هذه الأزمنة الفاسدة»، أمام واحد من الخيارين التاليين: «إما أن يرضى الإنسان لنفسه أن يكون عالماً عند الله أو لا يرضى إلا بأن يكون عند أهل الزمان عالماً»[٢٧]، ويقرر أنه يتعين في زمانه «كتابة كلام أئمة السلف المقتدى بهم إلى زمن الشافعي وأحمد وإسحاق وأبي عبيد». وأما بعد ذلك «فليكن الإنسان على حذر مما حدث.. فإنه حدث بعدهم حوادث كثيرة»[٢٨]. إن أصل العلم عنده «العلم بالله الذي يوجب خشيته ومحبته والقرب منه والأنس به والشوق إليه. ثم يتلوه العلم بأحكام الله وما يحبه ويرضاه من العبد من قول أو عمل أو حال أو اعتقاد». ذلك هو العلم النافع، وهو المتلقى عن الكتاب والسنة. وما خلاه فباطل. وعلينا أن نفهم هنا أن التوسع في علوم اللغة والطبيعة والفلك وغيرها غير جائز إلا بقدر. فالمطلوب من العربي في الكلام كالمطلوب من الملح في الطعام، وما زاد عن ذلك ففيه إفساد. وكذلك «علم الحساب يحتاج منه إلى ما يعرف به حساب (ما يقع) من قسمة

الفرائض والوصايا والأموال التي تقسم بين المستحقين لها. والزائد على ذلك مما لا ينتفع به إلا في مجرد رياضة الأذهان وصقالها لا حاجة إليه ويشغل عما هم أهم». و«وأما علم التسيير (من النجوم) فإذا تعلم منه ما يحتاج إليه للاهتداء ومعرفة القبلة والطرق كان جائزاً عند الجمهور»[٢٩]، وهكذا. وبطبيعة الحال يعتقد ابن رجب الحنبلي أنه في هذا الذي يذهب إليه من «تضييق» لدائرة العلم النافع إنما يقتدي بأئمة الإسلام: ابن المبارك ومالك والثوري والأوزاعي والشافعي وأحمد وإسحاق وأبي عبيد وغيرهم ممن يقتدون بالسلف. لكن من الواضح تماماً أنه كان «يجنح» ويخرج خروجاً صريحاً عن «الخط» الذي رسمه على الأقل تقي الدين ابن تيمية.

فلسنا ندهش إذن إن نحن تبينا من جديد في (شرح العقيدة الطحاوية) الذي وضعه معاصر لأبي الفرج الحنبلي هو صدر الدين بن أبي العز الحنفي (ت ٧٩٢هـ) رداً للأمور إلى نصابها «السلفي» في القضايا الكلامية الاعتقادية، وفي الأحوال العبادية وفي الأمور السياسية[٣٠]، وذلك في جهد تركيبي فذ لإعادة صياغة وشرح «العقيدة السلفية» في ضوء التاريخ العقيدي والعملي للإسلام وانطلاقاً من الطحاوي نفسه ومن صيغة توفيقية تجمع بين أبي حنيفة وابن تيمية وترد كل شيء إلى عقيدة «أهل السنة والجماعة» التي كان «الإعلام» السنّي قد نجح منذ زمن بعيد، وعلى وجه التحديد منذ القرن الرابع للهجرة، في التوحيد بينها وبين عقيدة السلف. ولعله لاطائل، بعد الذي مر، من العودة إلى الأسس المنهجية والعناصر المذهبية التي يشتمل عليها (الشرح) فإنها تقرير صريح لما جاء في (العقيدة) وتعزيز حازم للنزعة السلفية، وغنيّ عن البيان أن هذا (الشرح) قد أصبح في القرون المتأخرة عمدة السلفية التاريخية والإطار المرجعي لها.

هل تمكننا هذه المعطيات من تجريد مبادئ ومعتقدات وخصائص عامة مشتركة وتقريبية عند أصحاب الاتجاه السلفي التاريخي أو الكلاسيكي؟ نعم، وبكل تأكيد.

فأولاً: يتفق السلفيون الكلاسيكيون، أو التاريخيون، عند هذه المبادئ:

١ ـ الرد إلى الكتاب والسنة واعتماد (السلف الصالح) في فهم النص وفي الأقوال والأفعال، عند فريق، والرد إلى الكتاب والسنة والإجماع ـ إجماع الأمة، عند فريق آخر، واعتماد (السلف الصالح) وخير القرون في الفهم والتفسير والفعل، واعتبار أي «أصل» آخر في الفهم وفي استنباط الأحكام من باب الإحداث والابتداع في الدين.

٢ ـ نبذ التأويل للنصوص والتعلق في الوقت نفسه بعدم تعارض النقل والعقل.

٣ ـ «سعة الرحمة» والرجاء في مبدأ الانتماء إلى دين الإسلام وإغلاق باب القنوط، والاعتقاد، برغم ذلك، بتفاوت خيرية القرون قرباً أو بعداً عن القرن الأول، خير القرون.

٤ ـ الرد المتفرد إلى المشيئة الإلهية وإسقاط أي دور حقيقي للإنسان في الفعل أو الخلق.

٥ ـ التعلق بوحدة الجماعة واجتناب الشذوذ والخلاف، والطاعة للسلطان ونبذ الخروج عليه براً كان أو فاجراً.

٦ ـ تولّي الخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين وأئمتهم، والاقتداء بهم.

٧ ـ الاتفاق العام في جملة المسائل «الكلامية» والتسليم بالغيبيات

«الخاصة» (كالعروج بالشخص والحوض وسؤال منكر ونكير والعرش. . . إلخ) وإثبات الصفات بلا تكييف ولا تأويل[٣١].

٨ ـ تقديم العلم النافع دينياً على كل علم، وتوجيه العلم والعمل توجيهاً عملياً «تقوياً» أغلبياً. وفي الوقت نفسه الدعوة إلى «السعي» أو العمل والمكاسب والتجارات وطلب المال من وجهه.

ثانياً: تشمل السلفيين الكلاسيكيين، على سبيل التجريد من المبادئ الرئيسة، السمات الجوهرية التالية:

١ ـ السلفية التاريخية مذهب «إيماني» يعتمد التصديق والتسليم والاقتداء ويجتنب النزوع «العقلاني» الصريح.

٢ ـ السلفية التاريخية نزعة «إنسانية» بالمعنى الأخلاقي للكلمة، فهي ذات موقف «رحيم بالعباد» ينكر التضييق والشدة والتقنيط ويتولى جميع المؤمنين بذنوبهم وكبائرهم، ويرد إلى الله وحده أمر تحديد أحوال العباد وأحكامهم ومصيرهم الأخروي.

٣ ـ السلفية التاريخية فلسفة سياسية «انقيادية» أو «محافظة» تتمسك بالانقياد والانصياع والطاعة لأولي الأمر وللواقع التاريخي وتنفر من الخروج والثورة.

٤ ـ السلفية التاريخية «قليلة الثقة» بالإنسان، ونظرتها الأنطولوجية إلى التاريخ الإنساني غير متفائلة والتاريخ عندها يتجه باستمرار نحو «الأسوأ».

وجماع النظر عند هذا الموضع من تبين «النظام السلفي» التاريخي أن هذا النظام يحل (السلف) ـ وهم الصحابة وأئمة المسلمين وعلماؤهم المتمثلون للقرآن والسنة، والتابعون وتابعو التابعين ـ في منزلة «السلطة الوسيطة» التي يحتكم إليها (الخلف) في فهم (النص).

بفضل هذا «الوسيط» يستطيع هؤلاء أن يدركوا المعاني الحقيقية للدين ونصوصه، أي للقرآن والسنة. وبفضل «التراث» الذي أثر عن السلف هؤلاء - في صورة آراء أو مواقف أو اجتهادات أو عقائد - يصبح (النص) حاضراً في الجماعة أو في الأمة حضوراً مستمراً لا انقطاع فيه. وحين يحيل أصحاب «النظام السلفي» إلى أصل يسمونه (الإجماع) فإن المقصود في رؤيتهم هو إجماع السلف من الصحابة والتابعين، وإن كان ابن تيمية - وهو سلفيّ متأخر - يرى، تحت تأثير تراث أصولي بات في عصره ثرياً عظيماً، أن المقصود بالإجماع هو «إجماع أمة محمد» وإجماع علمائها جملة. وحتى مع الإقرار بمفهوم للإجماع «منفتح» على هذا النحو فإن «السلطة الوسيطة»، سلطة السلف، تظل هي القاعدة التي يحتكم إليها ابن تيمية حين يغيب «النص» الصريح المحكم وحين يتجه الإجماع إلى إقرار قضية من القضايا أو حكم من الأحكام.

أما «البدائل» الأخرى من قياس أو استحسان أو استصلاح أو غير ذلك فتظل في مكان قصيّ من جملة النظام السلفي الكلاسيكي مثلما هي كذلك في نظم فقهية إسلامية أخرى لا نعرض لها هنا. وبذلك لا يدخل عملياً في هذا النظام من بين المذاهب الفقهية الأصولية التقليدية إلا المذهب الحنبلي. أما المذاهب التي تأخذ بالرأي وبالقياس وبالاستصلاح أو الاستحسان فيمتنع اعتبارها مذاهب «سلفية» بالمعنى الذي اختاره «السلفيون» لأنفسهم. وأما «الأمة»، بما هي سلطة تفرض بآلية (الإجماع) التي تستخدمها، أحكاماً يمكن أن توصف بالشرعية فإنها لن تصبح «بديلاً» حقيقياً ونهائياً لـ«الوسيط السلفي» إلا بفضل التطورات المستجدة التي شهدها الواقع الإسلامي في الأزمنة الحديثة، وبخاصة في المرحلة التي شهدت صدمة التمدن الغربي وقيم الحضارة الأوروبية وتبلور النظم السياسية الحديثة. بيد أن

من المؤكد أيضاً أنه كان لتيار «الرأي» في الإسلام ـ في حقول العقيدة والكلام والفقه ـ دور حاسم في تقديم مفهوم (الأمة) ليحتل مكانة بارزة ومركزية في النظام السلفي المحدث أو الجديد.

(٢)

كل الحركات الإسلامية ـ الاتباعية والإصلاحية ـ التي شهدها العالم الإسلامي الحديث والمعاصر تحرص على أن تتعلق، بشكل أو بآخر، بالتراث السلفي وعلى أن تعتبر نفسها امتداداً للنظام السلفي القديم ولتقاليد وأقوال «السلف الصالح» من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين. وكل هذه الحركات تصرح بأن طريقتها في النهضة أو في الإصلاح أو في التغيير تستند إلى قاعدة مركزية هي العودة إلى الأصول، إلى الينابيع، إلى الجيل الأول، إلى خير القرون، ولهذا السبب اعتبرت هذه الحركات جميعاً سلفية أو أصولية، لابمعنى «راديكالية» أو ما أشبه هذا الفهم وإنما بمعنى الرجوع إلى الأصول، أي إلى (النص) و(السلف). ومع ذلك فإن المدقق في جملة هذه الحركات لا يملك إلا أن يلاحظ أن السلفية التي تنتسب إليها ليست على وجه التحديد السلفية القديمة نفسها، وأن تطورات متفاوتة العمق قد نجمت لتفرض في القلب من هذه الحركات تمايزات محددة بالدرجة أحياناً وبالطبيعة أحياناً أخرى، ولتطال النظرة نفسها إلى مفهوم السلف والتراث السلفي.

لقد كان التفصيل في السلفية التاريخية ضرورياً من أجل إدراك فهم أفضل للسلفيات الحديثة، ومن أجل تبين التحولات التي طرأت على الصيغة القديمة لهذا الاتجاه وتشكيل تصور قيمي أدق لواقع الأحوال المعاصرة وللمستقبل الخاص بوجوه هذا الاتجاه.

ولكي نجمل المسائل إجمالاً غير مخل نقول إن الأزمنة الحديثة والمعاصرة قد شهدت شكلين متتالين من أشكال الاتجاه السلفي. وأنا أدعو الشكل الأول بالسلفية المُجَدّدة، وأدعو الشكل الثاني، المحايث لنا، بالسلفية المتعالية المباشرة.

أما **السلفية المجدَّدة** فتوافق زمناً في العالم العربي الإسلامي - وهو العالم الذي سأتوجه إلى الكلام عليه - ما جرينا على تسميته بعصر النهضة، وبدؤها على وجه التحديد في عهد محمد علي في مصر، وحقبة الاتصال بالغرب في مطالع القرن التاسع عشر.

لقد تم التحول من السلفية التاريخية إلى السلفية المُجَدّدة في مطالع القرن الثامن عشر وامتد إلى أواسط القرن التاسع عشر، أي إلى مبدأ «الحركة الدينية» التي شرع فيها جمال الدين الأفغاني وشد من أزرها محمد عبده. وقد أفصحت أحوال الدعوات الدينية التي جسدها تراث محمد بن عبد الوهاب في شبه الجزيرة، ومحمد بن علي الشوكاني في اليمن، وشهاب الدين الألوسي في العراق، ومحمد بن علي السنوسي في ليبيا، ومحمد بن أحمد بن السيد عبد الله المهدي في السودان وغيرهم - أفصحت عن امتداد الأسس السلفية القديمة في بناها وأسسها، كما عبرت عن بواكير محددة في التجديد، وبخاصة عند الشوكاني. بيد أن الذي يربط بينها جميعاً تعلق شديد بالأصول النصية - وعلى وجه التحديد: القرآن والسنة - وتمسك بالدعوة إلى العودة بالإسلام إلى نقائه الأول وصفوه التام الخالي من كل الشوائب على ما نجده عند الصحابة والسلف. وبرغم انتشار التقى الصوفي في بعض هذه الحركات إلا أن من الواضح أننا نشهد لديها أيضاً دعوة إلى نبذ التقليد وإلى ما يسمى بـ«فتح باب الاجتهاد». لكن هذا الباب لم يفتح إلا قليلاً. وبرغم انتصار بعض رجال هذه المرحلة لمبدأ «الطاعة»

في العلاقة مع السلطان والدولة العثمانية، إلا أن بعض الحركات قد أخذ بمبدأ «الخروج» على هذا السلطان وشق عصا طاعته، وأضفى على نفسه سمة الحركات «المناضلة»، وبخاصة حين تصدى للتدخلات الاستعمارية الغربية: الإيطالية والفرنسية والإنجليزية على وجه التحديد. وفي كل الأحوال تظل هذه الحركات والدعوات ذات طابع «سلفي» تقليدي على وجه العموم والإجمال.

أما الذي اخترق هذا الحاجز وأحدث تحولاً ملموساً في بنية السلفية التاريخية فقد كان تيار الإصلاح الذي تقدمه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. لا شك في أن الإسهام الحقيقي لجمال الدين في تيار النهضة الإسلامية الحديث يتمثل في هذا الجهد الواضح في التركيب بين التقدم المدني والمادي الأوروبي الحديث وبين التمدن الإسلامي، وهو تركيب كان قد سبقه إليه معاصراه رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي اللذان لا يمكن نسبتهما إلى التيار السلفي برغم تعلقهما الذي لا يتطرق إليه الشك بالتمدن الديني الذي يمثله الإسلام. بيد أن ما يجعل من جمال الدين داعية سلفياً لا يكمن في غيرته العميقة على الإسلام وفي طلبه عزته وعزة أمه فحسب، وإنما أيضاً في اعتقاده بأن رفعة عالم الإسلام أو انحطاطه يرتدان إلى مدى قربه أو بعده عن قواعد الدين وأحكامه، وبأن علة الانحطاط كامنة في هجر (الأصول) ونبذها ظهرياً، وأن الإحياء يكون «برجوع الأمة إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، وجعل «أصول» الدين هي الغاية والهدف من أجل بلوغ الكمال الإنساني، لأنه «متى ضعف ما كان سبباً في الصعود يحصل الهبوط والانحطاط، ومتى زال ما كان سبباً في السقوط يحصل الصعود». وهذه النظرة لا تنتمي إلى «السلفية التاريخية» المتماسكة[٣٢] بقدر ما تعبر عن نظرة

سلفية عامة مشتركة بين المسلمين على اختلاف مذاهبهم ومقاصدهم، لأن عملية الرد إلى الأصلين في الفهم والتفسير، وإلى «اقتفاء آثار السلف» في الأخلاق والفضائل والمسالك[٣٣]، لا تقترن عنده بإزاحة العقل والاجتهاد، وإنما هي مؤسسة تأسيساً صريحاً على نبذ التقليد وإطلاق طاقات العقل والاجتهاد، والتوسل لإدراك النهضة والترقي بالتمدن الغربي، لا في وجوهه المادية فحسب وإنما أيضاً في وجوهه النظرية التي تنأى عن المادية وتوافق مبادئ الدين الإسلامي كالعدالة وإشراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى وانتخاب نواب الأمة وتقييد الحكم بالدستور، إذ القوة المطلقة تعني الاستبداد، وحياة الدولة لا تكون إلا برجل قوي عادل يحكم الأمة بأهلها على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان[٣٤]. وهذا يعني أن عناصر جديدة قد دخلت في (السلفية العامة) التي يأخذ بها الأفغاني، وأن مفهوم (الأمة) قد بدأ يشق طريقه في عالم الإسلام بثوب جديد وأبعاد «حديثة». لكن جمال الدين لم يستخدم هذا المفهوم استخداماً حقيقياً لأنه حين نظر، في معرض جهوده الإصلاحية، في علاقة الأمة بالحاكم الظالم أو الفاسد أو الجائر انتهى إلى أن حل مشاكل المسلمين يمكن أن يتم بقطع رؤوس ملوكهم واحداً واحداً، أي أنه جنح إلى الحل «الثوري الفوضوي» الذي يجسد فعلاً عنيفاً فردياً «مباشراً» يتخطى مرجعية الأمة والنص والسلف، وينأى نأياً عظيماً عن منهج (السلفية التاريخية) الذي ينحاز إلى الطاعة والسمع لأولي الأمر.

ومع أن الشيخ محمد عبده يجعل «سِيَر السلف» وجهاً من وجوه فهم الدين، إلا أنه ذهب إلى أن في ظاهر قضاياه ما يوجه إلى «التفويض إلى الله» من أجل الفهم مثلما أن فيه ما يوجه إلى اختيار «التأويل» العقلي، ففي السلف «من الناجين من أخذ بالأول ومنهم من

أخذ بالثاني»[٣٥]. وعلى الرغم من الحدود «الكانتية» التي خطها محمد عبده للعقل إلا أنه جنح إلى العقلانية الاعتزالية ـ الرشدية إذ قدم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض محدثاً بذلك فجوة عميقة بينه وبين «السلفية التقليدية» التي لم يكف عن الإشادة بها وبتراثها. وحين حمل على أولئك الذين يجمدون على الموجود وعلى ما هو عند القدماء فحسب، ويزعمون «أن المتأخر ليس له أن يقول بغير ما يقول المتقدم» خطا خطوة أخرى في طريق الابتعاد عن هذه السلفية. وأيضاً كان في إنكاره للعقيدة التي بثها نفر بين العامة بأنه «لا نظر لهم في الشؤون العامة، وأن كل ما هو من أمور الجماعة والدولة فهو مما فرض فيه النظر على الحكام دون من عداهم، ومن دخل في شيء من ذلك من غيرهم فهو متعرض لما لا يعنيه، وأن ما يظهر من فساد الأعمال واختلال الأحوال ليس من صنع الحكام وإنما هو تحقيق لما ورد في الأخبار من أحوال آخر الزمان وأنه لا حيلة في إصلاح حال ولا مآل، وأن الأسلم تفويض ذلك إلى الله، وما على المسلم إلا أن يقتصر على خاصة نفسه»[٣٦]. كان في هذا الإنكار ترسيخ لهذه النزعة المجدّدة في التراث الديني السلفي. وبكل تأكيد كانت فتاواه المشهورة الجريئة مما يتصل بالفائدة الربوية وأكل ذبائح النصارى كيفما كان ذبحها ولبس القبعة ونحت التماثيل فضلاً عن جنوحه في التأويل.. علامة بارزة على ابتعاده عن النظرة السلفية القديمة وضلوعه في جهد «تحديثي» صريح يجسد مذهبه في ضرورة التوافق مع المدنية الغربية والإفادة منها والتسلح بأدواتها، وهو مذهب وجه «حركة الإصلاح الديني» التي اتخذت من شعار السلف والسلفية عنواناً لها برغم ابتعاد أقطابها ـ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وعبد الرحمن الكواكبي وغيرهم ـ عن السلف وإعراضهم عن حاله وواقعه في كثير من الزوايا والجوانب، على ما يرى الدكتور

البوطي[٣٧]. والحقيقة أن جوهر المذهب هنا يكمن في الاعتقاد بأن في إمكان المسلمين أن يضاهوا التمدن الأوروبي وأن يعيدوا بناء النظام والوجود الإسلاميين بعملية مزدوجة وجهها الأول اجتهادي يتمثل في إعادة تفسير النصوص وفقاً لمبادئ العلم والعقلانية، ووجهها الثاني عملي يتمثل في تبني العلوم والمنجزات المادية الحديثة. وبكل تأكيد لم يكن هذا هو مذهب «السلفية التاريخية». فالتجديد هنا واضح والتحوّل صريح. وذلك برغم ما يمكن تقريره في أمر «سلفي حديث» ـ كمحمد رشيد رضا ـ كان أقرب إلى السلفية التاريخية منه إلى «السلفية المجدّدة»، وذلك بسبب تمسكه الشديد بالفكرة الذاهبة إلى أن معرفة الإسلام الصحيح تستمد من القرآن والحديث وفهم الصحابة والسلف الصالح، وأن آراء هؤلاء تمثل الإجماع الشرعي الوحيد الملزم لجميع المسلمين عبر أجيالهم المتعاقبة. فمحمد رشيد رضا قبل مبدأ الاجتهاد وقاعدة تغير الأحكام بتغير الأزمان وجملة القواعد الفقهية التي أخذ بها تيار (الرأي) الفقهي، وبخاصة أصل الإجماع الذي هو عنده إجماع العلماء بما هم ممثلون للأمة وللصالح العام. أما ماميزه على وجه الخصوص فكان انتصاره لموقف سلفي إسلامي هام هو التعلق بنظام (الخلافة) التاريخي واعتقاده الراسخ بأن الإسلام نظام ديني ومدنيّ بإطلاق وبأن الحياة الاجتماعية والسياسية في المجتمع الإسلامي ينبغي أن تقوم على قواعد الشريعة الإسلامية ومبادئها. وسيظل هذا المعتقد وجهاً بارزاً من وجوه أعمال جميع الذين سيأخذون بما أسميناه بـ (السلفية المُجَدّدة)[٣٨].

والحقيقة أن هذه المسألة قد أصبحت في سياق الفكر الإسلامي الحديث، ومع كتاب رشيد رضا (الخلافة والإمامة العظمى) ومتعلقاته[٣٩]، على رأس المسائل الثائرة ذات الطابع العملي المشخص.

إن المسألة لم تعد الآن مرتبطة بصفو العقيدة ونقائها أو بالتخلص من الأهواء والبدع أو بالعدول عما كان يسمى دقيق الكلام»، وإنما باتت معلقة بطبيعة الدولة وبالحكم وبقوانين المجتمع وشرائعه. وكذلك انسحبت إلي درجة بعيدة الهواجس المتصلة بالنظر إلى (السلف) بما هم «الوسيط» الوحيد المجسد للنص وكذلك الحال في أمر الجدل القديم المتصل بـ (الأصول) حيث بدت نزعة (الاجتهاد) نزعة ظافرة مستقرة في جسم التيار المتجدد. لكن النظرة إلى (السلف) بما هم «قدوة وجيل يحتذى وخير القرون» ظلت ماثلة. أما العنصر الأساسي الجديد الذي طرأ فقد كان (مرجعية الأمة) التي تقدمت وكأنها الوسيط الجديد البديل لـ (الوسيط السلفي)، برغم أن ارتباطها بمفهوم (الإجماع) يجعلها مرجعية قديم ممتدة الجذور في (النص) نفسه، وأن عصور «الخلافة الدنيوية» قد «علقت» فعلها ووضعته «بين قوسين».

وليس ثمة شك في أن الذي استجمع وجوه هذا الموقف في فكره وفعله كان هو الشيخ حسن البنا الذي قدّر له أن يبني أكبر «جماعة حركية» إسلامية في عصرنا. ومع أن القاع الروحي الأخلاقي في دعوة البنا كان أساسياً، إلا أن من الواضح أن الغاية البعيدة لفعله تمثلت في إعادة بناء (الأمة) ووضعها على طريق الإسلام وقواعده وفق «نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً: فهو دولة ووطن أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة، وهو جهاد ودعوة أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة»[٤٠]. ولم تأت تعاليم البنا في صورة «عقيدة تقليدية» على نهج نصوص «العقائد» القديمة، وإنما جاءت لتحمل جميع سمات النظر والعمل التأسيسي السياسي الذي ينشد الخروج من أحوال الانحطاط والفساد بالرجوع إلى «وسيط الأمة» وأداتها الأولى:

الدولة أوالحكومة. وههنا يبدو البنا سلفياً محدِّثاً أو محدَّثاً، إذ هو يتطلع إلى بناء الدولة بالرجوع إلى الدين وأصوله لكنه يعوّل بالدرجة الأولى في تحقيق هذا البناء على (الأمة). من الثابت أن للحاكم دوراً جوهرياً في هذا الأمر، لكن الحاكم الجديد الذي يتصوره ليس هو (الخليفة) الأموي أو العباسي أو العثماني الذي لا حدود لسلطته وسطوته وإنما هو على وجه التقريب الخليفة الذي جسده «خلفاء الرسول» الراشدون الذين كان لسان حال الواحد منهم يقول: «إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني»، أي أن يكون مسؤولاً لا أمام الله فحسب وإنما أيضاً أمام البشر أو الرعية. فليس الحاكم هنا إلا عاملاً مأجوراً للأمة بناء على أفضل وأعدل «عقد اجتماعي تلتزم فيه الحكومة بالسهر على المصالح العامة للأمة في إطار من «الأخوة» بين أفرادها، وحدة روحية واجتماعية لا يتحقق الوجود المشخص للأمة إلا بها. وتبلغ مرجعية الأمة عنده أقصى مداها حين يقرر مبدأ أساسياً هو احترام إرادة الأمة، إذ من حق الأمة أن تراقب عن كثب حاكمها فتشير عليه بالطريق الذي ينبغي أن يسير فيه وبالخير العام الذي ينبغي أن ينشده من أجلها. إن احترام إرادة الأمة واتباع رأيها هما أمران ملزمان للحاكم عليه التقيد بهما تقيداً لا يتطرق إليه الشك. ومع أن البناء كان ناقداً شديداً للأحزاب إلا أنه أقر بأنه ليس في قواعد النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم، وهو (أي النظام النيابي) بهذا الاعتبار ليس بعيداً عن النظام الإسلامي ولا غريباً عنه[٤٢]. على أنه ينبغي في جميع الأحوال أن يستند هذا النظام إلى مادة في دستور الدولة تقرر أن (دين الدولة الإسلام). ومع أن أغلبية المنظرين في (جماعة الإخوان المسلمين) تنكر مصطلح تبني الديمقراطية وذيوله أو لا ترتاح إليه على الأقل، إلا أن علينا أن نقر بأن تصور الشيخ البنا لدور الأمة التمثيلي الملزم، يقود في جوهره شئناً

أم أبينا إلى وجوه جوهرية في هذا النظام. ومع ذلك فليس ههنا موضوع الخوض في هذه المسألة الجدالية أو الخلافية، إذ الجوهري هنا أن نقرر بوضوح تام أن «الأمة» تصبح هي «الوسيط» الأساسي بين المسلمين وبين قواعد دينهم وتشخصات حياتهم القانونية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية، ونحن ههنا بكل تأكيد أمام تحول جديد في الحياة الفكرية والعملية الإسلامية، تحول يجسد السير في طريق ليست هي طريق «السلفية» القديمة بقضها وقضيضها.

والحقيقة أن المفكر الذي عزز هذا الاتجاه في نظام (جماعة الإخوان المسلمين) هو عبد القادر عودة، الذي كان بالفعل أكبر المنظرين القانونيين والسياسيين في الحركة وواحداً من أبرز أعلام الفكر العملي الإسلامي الحديث. وقد كان عبد القادر عودة أميناً على الأفكار الأساسية التي عبر عنها حسن البنا لكنه وسع القول فيها وأضفى عليها عمقاً نظرياً بارزاً، وبخاصة في المسألة السياسية. إن الجهد التأصيلي التحديثي الذي بذله هذا المفكر يمد جذوره في واقع الأمر في التراث الفقهي السياسي القديم، وبخاصة في أعمال أبي الحسن الماوردي لكنه لم يقصد إلى إحياء «التصور الماوردي» التقليدي بقدر ما أراد أن يبرز مبادئ المساواة والحرية والشورى وأن يدلل على أن الشريعة الإسلامية والدولة التي تحميها تمثلان بصونهما لهذه المبادئ نظاماً سياسياً عصرياً. وفيما يتعلق بمنزلة الأمة من النظام الإسلامي رأى عبد القادر عودة أن هذا النظام ـ بقيامه على «الشورى والتعاون في مرحلة الاستشارة» وعلى «السمع والطاعة والثقة» في مرحلة التنفيذ ـ قد جمع بين ما ينسب إلى الديمقراطية من فضائل وما ينسب إلى الدكتاتورية من محاسن دون أن يشوبه شيء من عيوب النظامين»[٤٣]. على أن نظريته في الحكم ـ التي تقوم على أن الحاكمية أو الإمامة هي

«عقد بين الأمة والحاكم»، وأن لسلطة الحاكم حدوداً لاتتعداها وأنه مسؤول أمام الأمة عن فعله وأن «الأمة هي مصدر سلطان الحكام باعتبارهم نواباً عنها وبما يُلزِم الله الحكام من الرجوع إلى الأمة واستشارتها في كل أمور الحكم والتزام ما يراه ممثلوها»[٤٤]- تظل أبرز ما يجسده فكر عبد القادر عودة. وهو بكل تأكيد تعزيز للاتجاه «المحدّث» في النزعة السلفية الحديثة. والسبب بيّن، وهو أن الشورى الملزمة» لممثلي الأمة تجعل من الأمة «الوسيط» الشرعي الحقيقي في رسالة «الاستخلاف» التي أنيطت بالأمة وبمن ينوب عنها ويمثلها في «حراسة الدين وسياسة الدنيا» وفقاً لـ«عقد» يبرم بين الأمة وبين الحاكم تختار الأمة بموجبه هذا الحاكم وتبايعه برضا منها واتفاق معه.

لقد أصبحت هذه النظرية إحدى القواعد الأساسية للفكر السياسي الإسلامي المعاصر الذي يحرص على الانتساب إلى السلف برغم سمات التحديث التي اختارها أو اضطر إلى تقبلها، أو برغم التحفظ الذي أبداه بعض «السلفيين المحدثين» بإزاء «المرجعية القطعية» التي عزاها للسلف سلفيّ متأخر كابن تيمية.

والحقيقة أن علينا ههنا أن نلاحظ أمرين بارزين:

الأول: أن رجال «السلفية المُجدَّدة» ـ سواء أكانوا من شيعة (الإخوان المسلمين) أم ممن يشاركونهم بدرجات متفاوتة المقاصد والغايات والمعتقدات يسلمون جميعاً بدور مركزي للأمة يجعل منها الوسيط الحقيقي الشرعي الذي تناط به أمور الدولة والمجتمع، في ضوء الشريعة واستناداً إلى الإجماع بطبيعة الحال. وهكذا تصبح الأمة هنا ـ أو عقل الأمة ـ امتداداً للنص وبديلاً لكل المؤسسات التاريخية الأخرى البديلة.

ومن الضروري أن نلاحظ هنا أن المنظرين السياسيين الذين

يتعلقون بهذا المذهب يستأنفون «توظيف» جملة الأصول التي أخذت بها المذاهب الفقهية الرئيسة بحيث ترد هذه الأصول التي هي مصادر التشريع إلى الأربعة التالية: القرآن، والسنة، واجتهاد الرأي، والإجماع. وفي العقود الأخيرة أصبح أصل (الاستصلاح) المستلهم من الفقه المالكي أصلاً أثيراً عند غالبية المفكرين الذين تصح نسبتهم إلى السلفية المُجدَّدة، كما باتت النزعة الاجتهادية التجديدية نزعة صريحة عامة عندهم[٤٥].

الثاني: أن «السلفية الجدّدة» اتخذت موقفاً «نقدياً» بإزاء «الوسيط السلفي» وقبالة «مسلمات» أعلام السلفية التاريخية إلى ابن تيمية. والقضية العامة التي نلقاها في أوساط «السلفية المُجَدَّدة» هي عدم التسليم بوجود «مذهب» مستقر للسلف، يصح أن يكون عقيدة قطعية جازمة. ويقرر الدكتور يوسف القرضاوي أن العودة إلى ما كان عليه السلف لا تعني «أن نكون نسخاً (كربونية) لهم، بل المهم أن نتمثل منهجهم وروحهم في فهمهم وسلوكهم وتعاملهم مع الدين والحياة»[٤٦]. وهو يضيف إلى ذلك أن القصد هو «اتباع منهج السلف لا مجرد أقوال السلف في المسائل الجزئية وأنت بمعزل عن منهجهم الكلي المتوازن. وقد تلتزم بهذا المنهج، بروحه ومقاصده، وإن خالفت بعضهم في بعض ما ذهبوا إليه من آراء واجتهادات. وهذا هو موقفي من الإمامين ابن تيمية وابن القيم، فأنا أحترم منهجهما الكلي وأتفهمه تماماً ولكن هذا لا يجعلني آخذ بكل ما ذهبا إليه من أقوال. ولو فعلت ذلك لكنت مقلداً تابعاً لهما في كل شيء ولخالفت منهجهما الذي دعَوا إليه وأوذيا في سبيله، وهو منهج النظر واتباع الدليل والنظر إلى القول لا إلى قائله»[٤٧]. أما الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي فكان أبرز «السلفيين المحدثين» الذين حرروا مفهوم السلف من

التصور الأسطوري الذي استقر عند بعض المنتسبين إلى أتباع السلفية إذا اعتقدوا أن للسلف «مذهباً» ثابتاً محدداً إلى جانب الأصلين الرئيسين: القرآن والسنة. والقضية الكبرى التي يدافع عنها الدكتور البوطي هي أنه لا وجه لإقرار (مذهب) للسلف يقابل مذهباً للخلف ويتميز عليه بالطبيعة وبالقيمة، وأن ما ينسب للسلف لا يعد بمثابة «الحجة النصية» أو «المنهج الملزم الذي يجب على الجميع اتباعه»، لأن «الحجة الملزمة في حق كل من السلف والخلف، هي ما تقتضيه أصول الدلالات وكليات المبادئ الاعتقادية المجمع عليها»[٤٨].

ويلاحظ الشيخ البوطي في حال السلف وقائع أساسية لا ينبغي لأحد إغفالها:

الواقعة الأولى: أن السلف لم يخلصوا من الاختلاف والتباين في كثير من الآراء «الاجتهادية» كما أنهم لم يكونوا منزهين عن الخطأ والسهو والنسيان.

الواقعة الثانية: أن السلف لم ينظروا إلى اجتهادتهم واستنباطاتهم ومواقفهم بعين التقديس.

الواقعة الثالثة: أن السلف لم يجمدوا عند أقوال أو آراء أو عادات بعينها ولم يتلبسوا هذه الأمور بـ«حرفية» قاطعة نهائية وإنما تطوروا في هذه الأقوال وتفاوتوا وتباينوا ولم يؤدوا لنا مذهباً لا اختلاف فيه.

الواقعة الرابعة: «أن العصور الثلاثة المباركة الأولى في صدر الإسلام لم تشهد ظهور مذهب في قلب الأمة الإسلامية اسمه المذهب السلفي أو مذهب السلف له مقوماته ومميزاته التي تفصله وتميزه عن سائر المسلمين، وتجعل لهم مرتبة يتبوؤونها في العلو والشرف من دون سائر الذين لهم شرف الانتماء إلى هذا المذهب». لذا كان

التمذهب بالسلفية بدعة صريحة. أما «اتباع السلف» فالقصد منه «تكريم أولئك الذين أمر رسول الله (ص) بتكريمهم من أصحاب تلك القرون الثلاثة الأولى» و«الاستضاءة بسلوكهم وعلومهم» في فهم «المنهج الإسلامي» على ما قرره الشيخ القرضاوي. أما ما زعمه ابن تيمية من تصور مذهب للسلف فدعوى لا أصل لها، فضلاً عن أنه قد أخطأ وانحرف في أمور عديدة نسبها إلى السلف وهم لم يعرفوها[٤٩]. وفي اعتقاد الشيخ البوطي «أن الكتاب والسنة ـ بمنهجهما الذي يجب فهمهما والعمل بهما على أساسه ـ هو الميزان المحكم و«الحجة على السلف وغيرهم، وليس السلف هم الحجة الفعلية عليه»[٥٠]. لكنه مع ذلك يضع السلف بفضل فطنتهم وقربهم من النبيّ والوحي وبعدهم عن الجنوح إلى الشهوات والأهواء في مرتبة «الأستاذية» في التنبيه على كيفية الأخذ بالكتاب والسنة واستخلاص المعاني منهما، بما يعني أن السلف «هم الوسطاء» بين عقولنا ونصوص الكتاب والسنة، فبهداهم اقتدى الخلف ومن فهومهم واجتهاداتهم اعتصرت موازين الاجتهاد وقواعد التفسير»[٥١]. وليس القصد هنا «الوسيط المذهبي» وإنما «الوسيط المنهجي» الاجتهادي، إذ المنهج عند الشيخ البوطي ذو أصول هي «القرآن والسنة والاجتهاد بأشكاله الأساسية الخاضعة في ذاتها للتطور والتغيير»[٥٢].

والحقيقة أن اعتبار الدكتور البوطي السلف «وسطاء» بين عقولنا وبين نصوص الكتاب والسنة يمكن أن يوهم بأنه يتمثل لنفسه الصيغة القديمة للسلفية، لكن واقع الأمر هو أنه لا يفهم من «الدور الوسيط» هذا أكثر من الاقتداء بهديهم والإفادة من اجتهاداتهم وفهومهم لا بما هي مادة (مذهب ثابت محدد) وإنما بما هي اجتهادات تدرك الصواب مثلما يمكن أن يطالها الخطأ والسهو والنسيان. لأن البوطي صريح

في ربط فكرة الدولة بفكرة (الأمة) وأن بيعة إمام الدولة ينبغي أن تصدر عن هيئة تمثيلية هي عنده أهل (العقد والحل) الذي هم «العلماء والرؤساء ووجوه الناس» بهم ينعقد (الإجماع) الذي هو أحد مصادر الشريعة. وفي رأي البوطي أن هذا «يمكن أن ينطبق في عصرنا الحاضر على ما يسمى بالمجلس النيابي أو التأسيسي أو مجلس الأمة، إذ الشأن أن تلتقي فيه أعيان الأمة وعلماؤها وأولو الدراية والوجاهة فيها، وهم يسمون في اصطلاح الشريعة الإسلامية أهل الحل والعقد. ولكن إذا تسنى أو تلاقى على بيعة الإمام سائر الناس على اختلافهم، فذلك من شأنه أن يزيد أساس البيعة متانة وإن لم يكن بحد ذاته أمراً مشروطاً»[٥٣]. ومع ذلك فإن البوطي يتابع الماوردي في التسليم بشرعية مبدأ «ولاية العهد» وبطريقة «الاستيلاء بالقوة والغلبة»، وهما مبدآن ينهضان في وجه إطلاق مبدأ المرجعية للأمة وإجماعها الشامل في مسائل الحكم والتشريعات وسياسة الدولة والمجتمع، ويسوغ ثانيهما ـ أعني الاستيلاء بالقوة والغلبة ـ الأنظمة السياسية الاستبدادية والحكم وفقاً لما أسماه الفقهاء السياسيون القدامى إلى ابن خلدون بنظام «الملك العضوض». وهذا، على وجه التحديد، ما تنهض في وجهه (حركة الاتجاه الإسلامي) التي تتعلق بأساسين للدولة الإسلامية هما النص والشورى، رأى فيهما راشد الغنوشي، متابعاً في ذلك عبد القادر عودة، الدعامتين الأساسيتين لكل حكم إسلامي خالص سواء أكان اسمه الخلافة أم المشاركة العامة في شؤون الحكم، بل إن ذلك من واجباتها الشرعية، إذ الشورى علم على دولة الإسلام وأمة الإسلام»[٥٥]. ومعنى ذلك أن «الشورى أصل من أصول الدين ومقتضى من مقتضيات الاستخلاف. أي أيلولة السلطة الربانية إلى العباد (. .) ومن ثم كانت الشورى العمود الفقري في سلطان الأمة ونهوضها بأمانة الحكم على أساس المشاركة والتعاون والمسؤولية، وهي

مشاركة خولها الله لأمته في مستوى التشريع والتنفيذ.. في تأسيس الحكم والتشريع له والقوامة عليه والانتفاع بثماره»[٥٦]. لكن المشاركة هنا هي أن غموضاً شديداً يدور حول مصطلح الشورى وصلته بأهل العقد والحل وبأهل الاجتهاد من علماء وفقهاء وغيرهم. أما الاختيار النهائي للغنوشي فهو أن أهل الشورى هم جماعة الحل والعقد التي يتحدث عنها الفقهاء وتضطلع بمهام المجالس النيابية في العصر الراهن، ولكن في حدود مبادئ الشريعة»[٥٧]. وخلافاً لما يذهب إليه الشيخ تقي الدين النبهاني من أن التشريع هو «ابتناء حق لولي الأمر» - أي للخليفة أو رئيس الدولة «المجتهد» - وأن «رئيس الدولة هو الدولة، فهو يملك جميع الصلاحيات التي تكون للدولة»[٥٨]، يقرر الغنوشي في نبرة «جمهورية ديمقراطية» أن الأمة تشارك - إلى جانب النص - مشاركة فعالة في التشريع، ويقول: «إن الإجماع الذي عد في شريعة الإسلام مصدراً من مصادر الشريعة إلى الكتاب والسنة، هذا الإجماع هو دعوة صريحة إلى الاعتراف بالرأي العام على اختلاف اتجاهاته وميوله الأصلية الثابتة ورعايته عند التشريع. وهذا العنصر البشري الذي دخل على الشريعة جزء منها ليس غريباً عنها بل هو رشح من هديها طالما ظلت الأمة متطهرة كادحة في طريق الله، فلا عجب عندئذ أن تنظر بنور الله وأن تغدو رؤاها جزءاً من النبوة، فالحسن ما رأته حسناً»[٥٩]. مع الغنوشي تصبح «الحاكمية» الشرعية - أو السيادة - للنص أو الوحي، وللأمة وما تسنه من قواعد وأحكام. وههنا نبلغ في حقيقة الأمر غاية ما وصلت إليه السلفية المحدّثة من تفتح وازدهار وتقدم.

(٣)

نجم التحول الكبير في الحراك الإسلامي المعاصر عندما جنح

سيد قطب في مطلع الستينيات إلى التخلي عن المنهج الذي كان سائداً في فهوم وأعمال جماعته ـ جماعة الإخوان المسلمين ـ والتعلق بمنهج في الفعل جديد ليس هو المنهج الذي وجه السلفية التاريخية ولا هو الذي تم الأخذ به في الأطياف المختلفة للسلفية المُجَدَّدة. ولعل المقابلة بين كتابه (معالم في الطريق) وبين كتاب الدكتور يوسف القرضاوي (الحل الإسلامي فريضة وضرورة) ـ وقد ظهرا في الحقبة نفسها ـ تشي بالفروق المنهجية الأساسية التي تنأى بطريقة سيد قطب عن الطريقة السائدة في التيار. وإذا كان الدكتور القرضاوي يربط جهد الإصلاح بحل إسلامي تقوم عليه حركة إسلامية جماعية منظمة هدفها إنشاء جيل مسلم يحمل الدعوة إلى الناس لبناء «حكم إسلامي راشد»، فإنه يحرص في الوقت ذاته على أن تتحلى هذه الحركة بالوعي والمرونة وبالارتباط بكافة طبقات الشعب واعتبار المجتمعات والشعوب التي تنشط فيها الدعوة مجتمعات وشعوباً «إسلامية»، «حتى الذي ينحرف عن الإسلام بسلوكه ومعاملته تجده مع الإسلام بعواطفه وقلبه»، وما زالت كلمة «لا إله إلا الله، محمد رسول الله» تلمس في أعماق المسلم وتراً حساساً وتهز فؤاده هزاً عميقاً، وما زالت آيات القرآن الكريم هي التي يرتعش لها كيان المسلم كله كلما خاطبه داعية مخلص»[٦٠]. ومعنى ذلك أن المجتمعات الإسلامية المعاصرة ليست مجتمعات كفر، ولا مجتمعات «جاهلية»، وأن الخروج عليها والانفصال عنها ومناصبتها العداء أو مقاتلتها هي أمور غير شرعية.

ههنا على وجه التحديد يفارق سيد قطب جماعته، ويتخذ لنفسه طريقاً جديدة ومنهجاً كان يرى بكل تأكيد أن له سنداً في تجربة الرسول (ص) الدعوية نفسها. ومع أن فكر سيد قطب يمد جذوره في أعمال أبي الأعلى المودودي وتقي الدين النبهاني إلا أن تجربته

السياسية المريرة في أجواء «نظام الثورة» الناصري قد وجهت حراكه الوجهة التي استقر عليها. وليس ههنا موضع التفصيل في تجربته النظرية والعملية - فضلاً عن أنها معروفة عند القاصي والداني - وإنما موضع القول هنا أن ننبه على التحول الذي أحدثه قطب في الفكر السلفي التقليدي المُجَدِّد حين اكتشف دور «الفئة المختارة» في إحداث عملية التغيير وفي ضرورة إنفاذ مبدأ «الحاكمية الإلهية» التي رأى أن النظام الإسلامي بأسره يستند إليها، وأنه لا يمكن أن يتحقق بمجرد اعتناق العقيدة ومزاولة العبادة فحسب في «الكيان العضوي للتجمع الحركي الجاهلي القائم فعلاً»، وإنما ينبغي لتحقيقه قيام «وجود فعلي» للإسلام وهذا لا يتأتى بالأفراد «المسلمين نظرياً» وإنما بأن «تتمثل القاعدة النظرية للإسلام (أي العقيدة) في تجمع عضوي حركي منذ اللحظة الأولى.. منفصل ومستقل عن التجمع العضوي الحركي الجاهلي الذي يستهدف الإسلام إلغاءه. أما محور التجمع الجديد فهو قيادة جديدة ترد الناس إلى ألوهية الله وحده وربوبيته وقوامته وحاكميته وسلطانه وشريعته»، وتخلع كل ولاء للتجمع الحركي الجاهلي، وتحصر ولاءها في التجمع العضوي الحركي الإسلامي الجديد وفي قيادته المسلمة التي تهدف إلى وضع حد للمصالحة مع التصورات الجاهلية السائدة في الأرض والأوضاع الجاهلية في كل مكان، وإلى «نقل الناس من الجاهلية إلى الإسلام»، «فإما الإسلام، وإما الجاهلية، وإما حكم الله، وإما حكم الجاهلية»[٦١].

إن هذا النهج في النظر والفعل يختلف بكل تأكيد عما جرت عليه السلفيات التاريخية من تشبث عظيم بوحدة (الجماعة) الإسلامية ومن إنكار (الخروج) على الجماعة وأولي الأمر حتى حين يكون الجور ديدنهم، ومن الاعتقاد القائل، برغم كل شيء: «الدار دار الإسلام

والمسلمون على ظاهر العدالة»، كما أنه يباين السلفية المحدثة التي لم تذهب أبداً إلى القول إن المجتمعات الإسلامية الحالية هي «مجتمعات جاهلية» أو مجتمعات «كفر». والحقيقة أن التجربة السياسية «الذاتية» لسيد قطب قد أدت دوراً حاسماً في هذا الاتجاه، مثلما أن «أزمة الآفاق المسدودة»، في القطاعات السياسية والقومية والوطنية والاجتماعية والاقتصادية، هي التي وجهت الجماعات الإسلامية الناشئة التي نجمت بعد عقد واحد من رحيل سيد قطب إلى اختيار طريق «الفعل المباشر» العنيف في «المجتمع الجاهلي» والدول التي تقرر النظر إليها بما هي دول جاهلية وكفر. وهنا أيضاً لا يتطلب الأمر مزيداً من التفصيل في أفكار وأعمال (الجماعات الإسلامية) المحايثة لنا بوجودها وفعلنا منذ عقدين أو ثلاثة عقود من الزمان، فهي حديث الكون بأسره. وما يهمني هنا ينحصر في موقع «السلفية» من هذه الجماعات أو في موقع هذه الجماعات من السلفية.

والحقيقة أن هذه الجماعات قاطبة تنسب نفسها إلى السلفية ـ بمعنى العودة إلى الأصول ـ وتسوغ فكرها ومنهجها وعملها بالرد إلى هذه «الأصول». بيد أن الأصول التي ترتد إليها ليست هي الأصول ذاتها في جميع الأحوال والحالات. والتفاوت ههنا بيّن. وأنا أسمي سلفية هذه الجماعات بالسلفية «المتعالية المباشرة». فهي «متعالية» بمعنى أنها على وجه العموم تعلو على «الأصول الوسيطة» وعلى التراث والتجربة التاريخية للأمة وتذهب إلى (الأصول ـ النصوص) مباشرة تستلهمها وتستنطقها بقدراتها الذاتية الواثقة. وهي «مباشرة» بمعنى أنها تختار «الفعل المباشر» لتغيير الواقع دون المرور بمؤسسات وقوى المجتمع والدولة التقليدية الوسيطة من غير اكتراث بالنتائج العملية التي تترتب على هذا الفعل أياً كانت طبيعته. فالأصل عند صالح سرية، قائد تنظيم

الفنية العسكرية، الكتاب والسنة، والإيمان يحكم عليه وفقاً لما يقول السلف، بالإقرار بالجنان والتكلم باللسان والعمل بالأركان، أي أنه اعتقاد وعمل. والعمل هو الأساس، والعمل يعني الجهاد، جهاد المجتمعات الجاهلية ودول الكفر القائمة[٦٢]. أما العلاقة بالأصول فينبغي أن تكون بغير وسيط: «نريد للفئة المؤمنة (. .) ألا يكون بينها وبين القرآن أي حاجز»[٦٣]. وشكري أحمد مصطفى، أمير جماعة المسلمين (التكفير والهجرة) هو أيضاً يلتزم بالقرآن والسنة، وبالقرآن والسنة وحدهما، إذ ينكر «التقليد» للرجال ولآراء الرجال الذين يسمونهم «الأئمة»، ويحمل على أولئك الذين «وضعوا تيجان التقديس بل وهالات الربوبية على رؤوس الأئمة ليصبح مجرد تخطئتهم أو (تخطئة) واحد منهم خروجاً على الشريعة واعتداء على الدين»، مؤكداً أن الله قد كلف الجماعة المسلمة في آخر الزمان التكليف نفسه الذي افترضه على أول المسلمين وأنهم قادرون على فهم الدين الإسلامي من كتاب الله وسنة رسوله دون الرجوع إلى أهل الاجتهاد القدامى وإلى علماء السلطة الحاكمة، وإنما بكل بساطة بالذهب إلى المعجم اللغوي لفهم الكتاب والسنة[٦٤]. والأصل عنده كتاب الله وسنة رسول الله، إذ يحرّم الأخذ من غيرهما، ويحمل على أولئك الذين تعلقوا بالاجتهاد سواء أكان ذلك في صورة ما يسمونه بالإجماع أو قول الجمهور أو قول الصحابي أو قول الفقيه أو أهل المدينة أو القياس. فكل ذلك باطل[٦٥]. و(جماعة المسلمين) تعلن «أنه لا دين عندها إلا دين الكتاب والسنة، وأن عليها أن تعيد الناس إلى ربهم، وأول ذلك هو إعادة الناس إلى كتاب الله وسنة رسوله وتحطيم الأصنام المعبودة من دون الله وأولها دون مواربة هو صنم الأئمة المتبعين بغير سلطان من الله»[٦٦]. أما مفهوم الأمة فلا يحتل مكانة خاصة في فكره، ذلك أن الدين الإسلامي، عنده، «دين عملي واقعي، وهو يعلم أن عموم الناس لا يملكون الإمكانات

الصحيحة سواء من القدرات العقلية ولا من المعلومات الواردة على اختيار الأصلح لهم»[٦٧]. ولعل هذا هو السبب الذي من أجله «لم يجعل للأمة مطلق السلطة على الحكم وإنما جعل للحاكم السلطة على الأمة إذ حكمها بكتاب الله وسنة رسوله (ص)»، أما ما ذكر عن الشورى «فهو أمر مخالف تماماً لهذا المعنى، حيث إن الحاكم في الأمة الإسلامية هو الذي يختار موضوع الشورى ويختار من يستشير، والشورى بعد ذلك مُعْلِمة له وليست مُلْزِمة له، وله أن ينفرد برأيه بعد الشورى وإن اجتمعت الأمة كلها على خلاف رأيه»[٦٨]. وفقاً لجملة هذه التصورات تصبح مفاهيم السلف والأمة والاجتهاد، بما هي أصول «تقليدية» في فهم الشريعة واستنباط الأحكام، غير ذات أساس. أما العلوم البشرية الدنيوية من فلك ورياضة وفلسفة وفيزياء وغيرها فهي «فتنة» تبعد عن الله وينبغي اجتنابها.. ومعنى ذلك إسقاط مفهوم التراث والذهاب إلى النص الديني وحده ـ الكتاب والسنة ـ منهما فقط يتم الاستدلال وبهما وحدهما يحتج ويُعْتَد.

ويذهب عبود الزمر، أمير جماعة الجهاد، مذهباً مناقضاً إذ يضع منهجاً فكرياً يستجمع عناصره من «السلفية التاريخية» ويقيمه على القرآن الكريم، والسنة المطهرة، والإجماع ـ الذي هو عنده اتفاق المجتهدين في عصر من العصور بعد النبي (ص) على حكم شرعي ـ وأقوال أئمة السلف الصالح كأحمد ومالك وأبي حنيفة والشافعي والذين أخبر عنهم الرسول بقوله (خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)، والفتاوى المباشرة للعلماء المعاصرين الثقات في القضايا الجديدة. وهو يصف منهجه بأنه «دعوة سلفية أصولية» أساسها العودة إلى الكتاب والسنة بفهم السلف الصالح (جيل القرون الثلاثة الأولى) التي زكاها رسول الله (ﷺ) بقوله: (خير القرون قرني..)، ومجالها اعتقاد صحابة رسول الله (ﷺ) ومن تبعهم بإحسان دون زيادة أو نقصان، والعودة إلى

فهم السلف الصالح للكتاب والسنة ونبذ الابتداع في الدين اقتداءً بالإمام أحمد بن حنبل الذي يقول «لا تقل قولاً ليس فيه سلف»[٦٩]. لكنه في مقابل ذلك يجنح ـ عملياً ـ إلى الإيمان «بحتمية الصراع» بين قوى الكفر والإيمان، وإلى التشدد في مقاتلة «أئمة الكفر» و«الأنظمة الكفرية» ـ إذ «لا ولاية لحكام اليوم علينا لخروجهم عن دائرة الإسلام» ـ وذلك للمضي قدماً نحو إعادة «الخلافة الإسلامية الغائية»، أي إقامة «دولة إسلامية على نهج النبوة»، إذ إن «البديل الإسلامي المنشود المتمثل في الخلافة الإسلامية على نهج النبوة أصبح ضرورة لإنقاذ العالم من جاهليته»، والسبل المشروعة لتحقيق ذلك هي الجهاد والدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٧٠].

أما (وثيقة الإحياء الإسلامي، ١٩٨٦) من منظور جماعة الجهاد الإسلامي ـ التي وضعها كمال السعيد حبيب، أمير تنظيم الجهاد ـ فتربط مستقبل حركة الإحياء الإسلامي بعدد من المبادئ أولها «الالتزام بالطابع السلفي»، وهو يعني:

١ ـ الاتفاق مع السلف في أصولهم التي أخذوا عنها، وهي: القرآن والسنة والإجماع والقياس.

٢ ـ الاتفاق معهم في الفهم، فلا تفهم النصوص فهماً فلسفياً كما تفهمه الفلاسفة ولا فهماً رمزياً كما تفهمه الصوفية ولا فهماً عقلياً كما تفهمه المعتزلة.

٣ ـ محاولة الاقتراب قدر الإمكان من فترة الخلفاء الراشدين في التطبيق الواقعي للمنهج في حياة الأمة أي بصياغة أخرى محاولة إعادة الالتحام مرة أخرى بين المجتمع والمنهج كما كان في الفترة الأولى، فترة الخلفاء الراشدين[٧١].

والمقصود من «السلفية» في (الوثيقة) «تلك التي يعبر عنها

الصحابة والتابعون وتابعوهم حتى نهاية القرن الثالث الهجري أو حتى نهاية القرن الرابع على أقصى تقدير، لحديث رسول الله (ص) «وخير أمتي قرني ثم الذبين يلونهم ثم الذين يلونهم»، وفي رواية أخرى الذي يلونهم «قرناً رابعاً» وفي هذه الفترة عبر العلماء (ر) عن الاستمرارية السلفية للفهم الإسلامي. وليس القصد بهذا الالتزام إعادة هذه الفترة كما كانت بأبنيتها وهياكلها ومؤسساتها كلها وإنما «تمثل المنهج وتطبيقه تطبيقاً حياً كما أراده الله سبحانه وتعالى». وبما هي حركة إحياء تعنى بـ «إعادة المجتمع للالتحام مع منهج الله»، فإن السلفية تعتبر حركة ثورية ترفض الواقع القائم حين لا يعبر عن الإسلام، مثلما تعتبر حركة معاصرة «بمعنى أنها تعبير عن أوضاع العصر الذي تدعوه للتجديد والإحياء فيه من منطلق العودة إلى أصول هذه الأمة، وهي الإسلام، «فإن آخر هذه الأمة لا يصلح إلا بما صلح به أولها»، كما أنها حركة معاصرة، بمعنى طرح جيل لهذا الواقع يتفق مع الإسلام. ومن ثم فإن خاصيتي الثورية والمعاصرة تتلازمان. وفضلاً عن ذلك فإن هذه «السلفية المجاهدة» لا تحكم بالإعدام على الحضارة المادية وفق ما ذهب إليه سيد قطب، وإنما هي تريد إخضاع هذه الحضارة المعاصرة ـ التي كان للمسلمين فضل في صنعها ـ للمنهج الإلهي الذي يحمي المادة بالأخلاق الإلهية التي لا صلاح للعالم إلا بالعودة إليها[٧٢].

وجماع هذه الفهوم يفضي إلى أمرين:

الأول: أن «الوسيط السلفي» هو موضوع خلاف بين الحركات والجماعات المعاصرة، يسقط عند بعضها ويبقى عند بعضها الآخر.

الثاني: أن هذه الحركات التي انتسبت إلى «السلفية» تفردت جميعها بفهم «نضالي» أو جهادي أو قتالي للسلفية واعتقدت أن تلك

هي ماهية السلفية الحقيقية، سلفية القرون الأولى.

ويثير هذا الأمر الثاني وجهاً أساسياً من وجوه «السلفية المتعالية المباشرة»، هو الوجه العملي الذي يفضي إلى الصراع والمجابهة والمقاتلة والمفاصلة، وهو وجه يتشبث قادة الجماعات الإسلامية بنسبته إما إلى النصوص الدينية نفسها، وإما إلى (المنهج السلفي) الذي جرى عليه السلف الصالح في القرون الثلاثة أو الأربعة الأولى، وإما إلى ابن تيمية.

والحقيقة أن السمة العملية هي السمة الغالبة على هذه الجماعات. ومع ذلك فإن الطابع «الايديولوجي» العميق لها قد ألزمها ببسط فهومها وأنظارها في عدد من المسائل الكلامية القديمة التي وجهت توجيهاً عملياً، وفي مقدمتها مسألة الإيمان والكفر. ففي (رسالة الإيمان، ١٩٧٣) التي وضعها صالح سرية قائد الفنية العسكرية عرضٌ للعقائد التي بني الإسلام عليها ـ الإيمان بالله وبملائكته وكتبه ورسله وأنبيائه وباليوم الآخر وبالقدر خيره وشره من الله تعالى، وتوجيه لفهمها توجيهاً عملياً. فليس المقصود بالإيمان بالله مثلاً مجرد الاعتقاد بأن الله موجود ـ وهو أمر بديهي ـ وإنما تقرير القول إن الله وحده هو المتصرف في شؤون الكون وهو صاحب التشريع، وأن كل الأنظمة وكذلك كل البلاد الإسلامية التي اتخذت لنفسها مناهج ونظماً وتشريعات غير الكتاب والسنة هي نظم كافرة. وهذا هو أساس التوحيد والشرك في هذا العصر. وفي رأيه أن قضايا (الكلام) القديمة التي تنتمي إلى عصر «الترف الفكري» ـ كقضايا الصفات والغيب وغيرها التي ورد ذكرها في القرآن والسنة ـ هي قضايا متشابهة لا نخوض فيها إذ «لا يهمنا إلا ما ينبني عليه عمل»[٧٣]. والإيمان بالنبي لا يعني تقديسه والاعتقاد بعبقريته «وإنما

المقصود اتباعه». والإيمان باليوم الآخر يعني الحرص على تنفيذ الأوامر واجتناب النواهي. والإيمان بالقدر يعني الشجاعة التي لا تعرف الخوف لا من الموت ولا من غيره، والشروع في تغيير المنكر بلا خوف أو وجل من السجن أو قطع الرزق أو الإعدام، إنه «هو الذي يعطينا الشحنة الدافقة التي تدفعنا إلى التنفيذ دون المبالاة بالمخاطر»[٧٤] وهكذا.

أما الوجه المقابل للإيمان ـ أعني الكفر ـ فيطال الدولة والمجتمع والأحزاب والجمعيات والمبادئ العقائدية. «إن الحكم القائم اليوم في جميع بلاد الإسلام هو حكم كافر والمجتمعات في هذه البلاد كلها مجتمعات جاهلية»[٧٥]. والأمر نفسه ينسحب على جميع الحركات والأحزاب والمفاهيم المخالفة الإسلام كالديمقراطية والرأسمالية والاشتراكية والوطنية والقومية الأممية وغيرها. فكل من اعتنقها كافر. إذ الأصل في كل شيء أن يرد إلى الإسلام بأصليه: الكتاب والسنة، وما خلا ذلك فباطل وكفر. أما مالم يوجد له حكم أونص فيهما فالمرجع فيه إلى (ولي الأمر) يشرّع فيه وفقاً للأسس الإسلامية دون أن يكون ذلك ملزماً لمن بعده. وهو رأي تقي الدين النبهاني وحزب التحرير. ولا بد من القول أخيراً إن أركان الإيمان ثلاثة ـ «كما يقول السلف» ـ: (الإقرار بالجنان والتكلم باللسان والعمل بالأركان)، خلافاً للرأي السائد الذي يجتزئ بالاعتقاد أو به وبالكلام ويهمل العمل «الذي هو الأساس».

ويؤكد شكري أحمد مصطفى، أمير (جماعة المسلمين) أن الوجه العملي هو الغاية إذ «إن مراد الله من الخلق أن يطيعوه لا أن يقروا بطاعته وأن يعبدوه لا أن يقروا بوجوب عبادته، وأن يجتنبوا محارمه لا أن يقروا بوجوب اجتنابها، وإنما الإقرار بذلك كله ضرورة لبلوغ هذه

الغاية العملية. وبهذه البديهية نكون قد أسقطنا مذهب أهل السنة كله المبني على أن الإسلام هو الإقرار وأن شرط الكفر هو الجحود والإنكار القلبي واللساني»[٧٦].

وخالص القول إن «الغاية من الخلق هي الأعمال» وأن «الدين دين عملي»[٧٧]. وهذا المذهب في الاعتبار يفسر إلى حد توجه قادة الجماعات الإسلامية ومنظريها إلى المسائل العملية واجتناب الخوض المفصل في القضايا النظرية التي كانت هي السمة الغالبة على «السلفية التاريخية» وما قررت من عقائد سميت بـ«عقائد السلف». وهذا التوجه نفسه يقع في قلب الممارسة الفعلية التي جعلت من «الحكم بما أنزل الله حكماً فعلياً» ديدن هذه الجماعات وهمها الأقصى. ومعنى السلفية نفسها ـ بما هي «عقيدة السلف الصالح جملة» ـ أصبح «تعبيد الناس لربهم وإقامة خلافة على نهج النبوة» بالعمل والبذل والجهاد ومقاتلة جميع الأنظمة والحكومات التي باتت باحتكامها إلى نظم غير نظم الإسلام «كافرة وجاهلية وساقطة الشرعية». وههنا يتمثل الخلاف الأساسي بين هذه الجماعات وبين التيار المركزي في السلفية المجدّدة ـ الذي مثله (الإخوان) وبعض الدعوات المعتدلة في الجماعات نفسها كتلك التي عبر عنها عبد الله السماوي الذي لم يكفر المجتمع. وإذا كان شعار الإخوان مثلاً: (نحن دعاة لا قضاة)، وكانت مهمتهم هي الدعوة الإسلامية والمعارضة الضاغطة السلمية وعدم الاستجابة إلى مقولة سيد قطب في (تكفير المجتمع) والقول بجاهليته واعتباره مجتمعاً غير مسلم، والاعتقاد خلافاً لذلك بأن المجتمع القائم في بلاد المسلمين اليوم هو «مجتمع خليط من الإسلام والجاهلية» وأن الأكثرية الساحقة من الأمة ملتزمة بالإسلام وأن الدعوة والموعظة الحسنة هما الطريق إلى الهداية والإصلاح[٧٨].. فإن الجماعات الإسلامية الرافضة

أو ما أسميته بالسلفية المتعالية المباشرة توجه فهمها للسلفية إلى ضرورة الانفصال والثورة والخروج أو الوثوب على الحكام والمجتمع بالجهاد والمواجهة والقتال و«الفعل المباشر»، ذلك أن «طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف». وإعادة «الخلافة على منهاج النبوة» لا تتم «إلا بقتال الطواغيت وجهادهم إذ إنهم لا ينخلعون البتة عن سلطانهم بغير قتال»[٧٩]، مثلما تقول (وثيقة الفريضة الغائبة) التي أعدها عبد السلام فرج، الأمين العام لتنظيم الجهاد (١٩٧٩/١٩٨١). ولأنه «لا ولاية لحكام اليوم» «لخروجهم عن دائرة الإسلام بنبذهم كتاب الله واستبدالهم للشرائع.. فإن تغييرهم والوثوب عليهم ومقاتلتهم تصبح واجبة، وتصبح «المواجهة حتمية» إذ الدار دار كفر. وهكذا تُوَجّه وفق هذه الرؤية قراءة عدد كبير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وتوظف أقوال ابن تيمية في «قتال الكفار» توظيفاً واسعاً حتى إنه ليبدو المنظّر الأول لفكرهم ولفعلهم «المباشر» الفوري. ومع أن «وجوب قتال الحاكم الكافر وخلعه أمر منقول عن السلف بإجماع[٨٠]، على ما تؤكد (فلسفة المواجهة)، إلا أن عبارة ابن تيمية المشهورة: «فمن عدل عن الكتاب قُوّم بالحديد، ولهذا كان قوام الدين بالمصحف والسيف»[٨١] تبدو الهادي للسبيل وللمواجهة الشرعية عندهم، ولا أحد يجهل أن هذا الاختيار الشديد: إما الجهاد والمواجهة والقتال.. وإما الأسر والذل والهوان، قد بلغ أقصى مداه في «الفعل المباشر» ـ الذي تفجر ـ في شهر تشرين الأول/أكتوبر من العام ١٩٨١، حيث كان هذا الفعل «إعلاناً واضحاً.. وبياناً عملياً شافياً للأسلوب الشرعي الصحيح الذي يجب القيام به للانتصار لدين الله والاستجابة لأمره تعالى»[٨٢]، وأصبح هذا هو الطريق المتبع في عدد من الأقطار العربية لتدمير المجتمع الجاهلي الذي يرضى بأحكام «الكفر» ولزعزعة الأسس التي تستند إليها الدولة التي تمارس هذه الأحكام. ولا يستثنى

من ذلك إلا حركة المقاومة الإسلامية (حماس) التي وجهت «فعلها المباشر» الجهادي إلى دولة الاحتلال بفلسطين ولم تنظر إلى الدول أو إلى أرض «السلطة» التي تنشط في حدودها نظرتها إلى دول وسلطات «الكفر»، والسبب واضح وهو أن (حماس) تستلهم السلفية المجدّدة على وجه الإجمال. وفيما خلا ذلك فإن المواجهة مستمرة، لكن الآمال في العدول عن هذا المنهج العنيف في الفعل أصبحت في الآونة الأخيرة واعدة، وبخاصة أن العالم بأسره يسأل ويتساءل، والإسلام نفسه هو الذي يقع في قلب السؤال والتساؤل.

أخلص من هذه المراجعة الشاملة لحدود السلفية وتحولاتها إلى جملة من الوقائع والتقديرات وإعادة التقييم. ولا يذهب القصد في ذلك إلى أبعد من طلب قدر أعظم من الفهم للظاهرة وإدراك أنقى لحالة الوعي بها كي تكون جهودنا «التنويرية» أكثر التحاماً بالواقع والعلم والحكم الخلقي السديد وأنأى عن حدود «الانتصار» الشارد أوالشريد، أو الإنكار والشجب العدمي.

فأولاً من واجبنا ـ وهو واجبنا الأول ـ أن نقر بتمايزات بيّنة في ثنايا التيار السلفي. فالحقيقة هي أنه ليس ثمة سلفية واحدة وإنما هناك سلفيات. وهذه السلفيات ثلاث على الأقل. الأولى هي «السلفية التاريخية» التي تنحو منحى العقائد بنظرة «إيمانية» ويحتل فيها (الوسيط السلفي) مكانة مركزية في فهم الإسلام وعيشه وإنفاذه وفي الالتزام بالطاعة والانقياد والاتباع لجيل السلف ولولي الأمر والدولة وتولي الجماعة والحرص على وحدتها وعلى عدالتها برغم كل شيء. الثانية هي السلفية المجدّدة التي تلتزم بما يقوّم السلفية التاريخية، لكنها تفتح الأبواب لأصول في الفهم والاستدلال والاستنباط والعمل.. أغلقت السلفية التاريخية أبوابها دونها، أعني الأصول الاجتهادية البشرية، كما

أنها تجاوزت الحواجز والحدود المغلقة التي تفصل بين دار الإسلام وتمدنه التاريخي وبين (دار الغير) وتمدنه المعرفي والتقني والذرائعي، وأقرت بأن مضاهاة العالم الحديث لا بد أن تتوسل بأدواته وببعض قيمه أيضاً، سائرة بذلك من طريق التجديد والتغيير المعزز للوجوه العملية ـ السياسية والأخلاقية والاجتماعية ـ من تطوير (دار الإسلام)، غير منكرة على المجتمع وإصلاح الدولة بآليات الضغط الأخلاقية والاجتماعية والسياسية و«إنكار المنكر» بدرجات متفاوتة من الرحمة والشدة والإدانة التي لم تبلغ على وجه الإجمال مبلغ المقاتلة.
الثالثة هي «السلفية المتعالية المباشرة» أو المقاتلة التي خرجت من «السرب» وآمنت بعقم كل السلفيات القديمة وأجرت «قراءة» راديكالية لعلاقة المسلم بالمجتمع وبالدولة وبالتراث بعد أن اعتنقت مبدأ «جاهلية» المجتمع والدولة وكفرهما فأداها ذلك على وجه الإجمال إلى إسقاط الوسائط البشرية بينها وبين النص الديني، وقرأت هذا النص وفق مفهوم «المقاتلة» والجهاد والتدخل الفعلي المباشر الفردي والجمعي لإنفاذ عملية التغيير وإعادة ما ترى أنه «الخلافة على نهج النبوة» معتقدة أن المجتمع والدولة كليهما قد خرجا على الشريعة الإلهية، وأنه ليس ثمة من طريق للعودة إلى الشريعة إلا بـ «الحديد» والقتال بغض النظر عن النتائج التي يمكن أن تترتب عن هذه المواجهة الحديدية. إن تباين هذه السلفيات، في الماهية والدرجة والمقاصد والوسائل، يلقي بظلال عدم اليقين والشك واللّبس على «حالة» المفهوم نفسه طالما أنه يتعذر التسليم والاتفاق على نحو قاطع بأن السلفية الحقيقية هي هذه بالذات لا تلك الثانية أو الثالثة أو غيرها.

وثانياً: تتفاوت تفاوتاً بيناً درجة ارتباط هذه «السلفيات» بالواقع المعيش اليوم وبقربها أو بعدها عن الهواجس الواقعية

الموضوعية التي تضطرب في عوالم الإسلام وتؤرقها. فالذي يلوح هو أن «السلفية التاريخية» لا تجد لها رجعاً قوياً في الآفاق الروحية والمادية لمسلمي هذا العصر. فالاهتمامات الجديدة أصبحت ذات طبيعة عملية إلى حد بعيد، سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية. . والقضايا الكلامية العقيدية التي تتضمنها مصنفات (عقائد السلف) لا تكاد تثير اهتمام أحد. وفي الأمور المتعلقة بالسلطة والطاعة والانقياد لأولي الأمر يتعذر تماماً في أيامنا هذه، بفضل تطور الوعي التنويري وظروف وأحوال العالم والحياة المتشخصة وحِراك القوى السياسية والاجتماعية، التسليم لأولي الأمر بكامل فجورهم وفسادهم وجورهم إن كانوا على هذه الشاكلة فعلاً. فقد أصبح «العصيان» ـ بأشكاله المختلفة ـ والخروج بضروبه المتعددة أمرين ممكنين في أحوال كثيرة إن لم يكن في جميع الأحوال. أما «السلفية المتعالية المباشرة» فقد حرمت نفسها ـ بما اختارته من فعل مباشر قتالي ـ من كل الأسباب التي تجعل حياتها في الواقع ممكنة. وليس من المؤكد أن طريق «الغربة» عن المجتمع و«المحنة» الدائمة وإشعال «الحديد» هي الطريق الناجعة لإعادة بناء الواقع في ظل معطيات الحصار والضغط والقمع في الداخل وفي الخارج. إنها تبدو لكل البصائر طريق «التهلكة» التي أمر الله نفسه المؤمنين بألا يلقوا بأيديهم إليها. والشكوك عندي عظيمة في أن يكون «قراء» التجربة الإسلامية الأولى وقراء ابن تيمية «الاحتجاجيون» قد وضعوا التجربة تلك والرجل هذا في موضعهما الصحيح وفي السياق التاريخي الذي ينبغي وضعهما فيه ليتحقق فهم أكبر ووعي أعمق بتلك التجربة وبهذا الفكر. وليس هذا هو حال «السلفية المجدّدة» التي تبدو أكثر من كل السلفيات الأخرى تقديراً لواقع الأمور وللخبرة ولأحكام الوجود الزمنية. فقد طورت السلفية القديمة ووظفت عدداً من المفاهيم الأصولية الاجتهادية القديمة السائدة في تيار (الرأي) القديم

توظيفاً محسوساً وظلت على وجه الإجمال في حالة «مصالحة» مع المجتمع ومع الدولة برغم أحوال التوتر التي تحدث بين الحين والآخر، وتعلقت بمفهوم للأمة يحلها في موقع متقدم جداً من النظر السياسي والاجتماعي والقانوني وإن ظلت عصية على تقبل بعض المفاهيم أو المصطلحات الحديثة التي توافق ذلك المفهوم أو غيره من مفاهيم الإسلام التقليدية أو المُحدثة. وقد يمكن القول إن السلفية المُجّددة، بتطوراتها المتأخرة والمحايثة لنا اليوم، قد نجحت إلى حد بعيد في أن تجد لنفسها مكاناً في ظل مجتمعات ودول حديثة تقر، من حيث المبدأ، مبادئ التعددية والديمقراطية والحرية والعدالة وغيرها، وإن كانت في حاجة إلى مزيد من النظر الاجتهادي الرصين للتعامل مع هذه المفاهيم بجدوى أكبر وبثقة أعظم، فضلاً عن أنه يبدو أن عليها أن تعالج بجدية بالغة المخاطرَ الآتية من العناصر الراديكالية القارة في صفوفها ومن الآثار العميقة التي باتت تخلفها فيها «الصورة» العدمية التي انتهت إليه قوى التيار الراديكالية بسبب من طبيعة حراكها ومن الصورة الكونية التي نجحت وسائل الإعلام المحلية والعالمية في تشكيلها عنها.

وثالثاً: بات واضحاً تمام الوضوح أن التطورات والتحولات المتأخرة التي اعتورت السلفيات التاريخية والمجدّدة فيما أنتجت ـ هي أو الوقائع الصلبة المشخصة ـ من صيغ حدّية أو راديكالية للإسلام، قد ألقت بظلالها لا على السلفيات القديمة والمجدّدة نفسها فحسب، وإنما أيضاً على الصورة الكونية للإسلام، إذ بدا هذا الدين ديناً يحمل جميع الدلائل والقرائن والأسباب التي تحمل الغرب والعالم الجديد على مناصبته العداء والكراهية ورغبات الاستئصال ومشاريع التآمر. ومن الواضح أن كل شيء يدعو اليوم إلى ضرورة إعادة بناء صورة الإسلام

في العالم، هذه الصورة التي بدّلتها استراتيجية «الفعل المباشر» العنيف في المجتمع والدولة والعالم. ومن المؤكد أن قوى السلفية التاريخية والمجدّدة تستطيع أن تؤدي دوراً فاعلاً في هذه الجهود، ومصلحة الإسلام نفسه تقضي بأن تنخرط جدياً في أداء مثل هذا الدور.

ورابعاً: وأخيراً، يبدو أنه قد أصبح من واجب جميع التيارات «غير السلفية» ـ ليبرالية وقومية وعلمانية واشتراكية ـ أن تُرْجِعَ البَصرَ في «الحالة السلفية برمتها. والقصد هنا أن يكون واضحاً أن (الحرية) حق إنساني غير قابل للمصادرة من أحد، لا من جانب النظم السلفية في حق خصومها من أتباع التيارات المباينة أو المخالفة، ولا من جانب النظم «المدنية» في حق من يختار نظماً ذات آفاق سلفية أو دينية أو ما يماثل ذلك. فكلا هذين النهجين يفضي إلى تأسيس نظم استبدادية شمولية. وفيما يتعلق بالسلفيات التي تكلمت عليها هنا يلوح لي أن من الضروري إجراء التمييزات والتمايزات النوعية بينها فليست كلها ذات طبيعية واحدة. وإذا كان بعضها يثير التوجس أو الفزع ولا يقبل مفهوم «المصالحة»، فإن بعضها الآخر يتقبل مبدأ «الصراع الآمن» في المجتمع والدولة. ومع ذلك فإنني قد لا استطيع أن أنكر أن «إغراء التصلب» يثوي في بعض تخوم السلفية المعتدلة نفسها ـ أعني السلفية المجدّدة ـ على نحو يوجّه بعض عناصرها النشطة إلى اتباع سياسة «البؤر المتفجرة» التي من شأنها وضع الوجود النفسي والمعنوي والأخلاقي والاجتماعي والقانوني للمخالفين في موضع الشبهة أو الخطر. إن هذا «الإغراء» يضعف من قوة السلفية المجدّدة نفسها ويعرّض للخطر كفايتها في إنفاذ منهج جديد بالثقة في الصراع الاجتماعي والسياسي «الآمن». لا شك في أن هذه الشبهة نفسها يمكن أن تطال الفرق الفكرية العربية الأخرى أو بعضها، لكنني أدع

التنبيه على هذا الوجه من المسألة لمن يعني بالقول في هذه الفرق. إذ قصارى أمري هنا أن أجنح إلى الاعتقاد بأن صورة محدثة للسلفية ـ قد تكون هي ما أسميته بـ «السلفية المجدّدة» ـ يمكن لها، إذا ما كانت «حقيقية وتعني تماماً ما تقول»، فتنأى عن إغراءات التصلب والتعالي وتنحاز إلى عملية إحياء قوية لمفاهيم الرحمة و«ظاهر العدالة» الموجّهة للسلفية التاريخية، أن تعدّل من الطبيعة المتوترة للعلاقات الإنسانية في المجتمعات العربية، وأن تحظى بمكانة طيبة خاصة وطبيعية بين قوى المجتمع وبين تيارات الفكر العربي المعاصر الحية، وأن تسهم إسهاماً حقيقياً في تعديل الصورة الكونية للإسلام التي شكلتها وسائل الإعلام الكونية المعاصر، بأسباب مسوّغة أحياناً ـ كتلك التي تثيرها مذابح الجزائر المرعبة أو فِعال القوى الإسلامية المتناحرة في أفغانستان فضلاً عن معتقداتها المذهبية الغريبة ـ وبأغراض غير نبيلة منحدرة من أعماق التاريخ أو منبعثة من جموح قوى الغلبة والهيمنة، أحياناً أخرى.

الهوامش

(١) محمد سعيد رمضان البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، دار الفكر، دمشق ١٩٨٨، ص ١٤٦،ص ٢٢١ وما بعدها

(٢) يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٨، ص ٥١ ـ ٥٤.

(٣) رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة ـ دراسات في الفكر السياسي العربي والإسلامي، دار اقرأ، بيروت ١٩٨٤، ص ١٠ ـ ١١.

(٤) نفسه، ص ٧٨.

(٥) ابن عبد البر القرطبي: جامع بيان العلم وفضله، المكتبة السلفية، ط ٢، ١٩٦٨، ٢: ٤٥.

(٦) حول هذه المسألة الجليلة انظر كتابي المحنة ـ بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، عمان دار الشروق، ١٩٨٩.

(٧) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٤: ٤١٧.

(٨) مسند الإمام أحمد/المسند من مسائل أبي عبد الله أحمد بن حنبل (من كتاب: عقائد السلف، تحقيق علي سامي النشار)، كتاب مسائل الإمام أحمد بأبي داود السجستاني، طبعة محمد رشيد رضا، ١٣٥٣هـ (أماكن متفرقة) وانظر أيضاً في: (عقائد السلف): الرد على الزنادقة والجهمية لإمام أهل السنة أحمد بن حنبل، ص ٤٩ ـ ١١٤.

(٩) ابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة ١: ٢٤ ـ ٣١، ١: ٢٩٤ ـ ٣٩٥، ١: ٣١١ ـ ٣١٣، ١: ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

(١٠) ابن عساكر: مختصر تاريخ بغداد ٣: ١٣٤ ـ ١٣٥.

(١١) شرح العقيدة الطحاوية، ط ٨، المكتب الإسلامي، بيروت ـ دمشق، ١٩٨٤، أماكن متفرقة.

(١٢) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، غني بتصحيحه هـ. ريتر، مطبعة الدولة، استانبول، ١٩٣، ٢: ٢٩٠ ـ ٢٩٧.

(١٣) ابن تيمية: الفرقان بين الحق والباطل، دار القلم، بيروت، ص ٣٣.

(١٤) نفسه، ص ٣٢.

(١٥) ابن تيمية: النبوات، ص ٢٠٣.

(١٦) نفسه: ٢٠٤.

(١٧) ابن تيمية: الفرقان، ص ١٠٧.

(١٨) ابن تيمية: النبوات، ص ٢٢٠.

(١٩) نفسه.

(٢٠) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، جـ١، ق٢، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٧١، ص ٢٧٠.

(٢١) ابن تيمية: النبوات، ص ٢٠٢.

(٢٢) نفسه، ص ٢٠٤.
(٢٣) نفسه، ص ٢١٥.
(٢٤) ابن تيمية: الفرقان، ص ٦٠.
(٢٥) ابن رجب الحنبلي: بيان فضل علم السلف على علم الخلف (في: ثلاث رسائل للحافظ ابن رجب الحنبلي)، الدار السلفية، الكويت، ١٩٨٦، ص ١٣٦ و١٥٠.
(٢٦) نفسه، ص ١٤٠.
(٢٧) نفسه، ص ١٦١.
(٢٨) نفسه، ص ١٤٨.
(٢٩) نفسه، ص ١٣١ ـ ١٣٥.
(٣٠) شرح العقيدة الطحاوية، ص ٧٤.
(٣١) لمزيد من التفصيل في مذاهب السلف ومعتقداتهم في المسائل الدقيقة، يحسن الرجوع إلى: عقائد السلف للأئمة أحمد بن حنبل والبخاري وابن قتيبة وعثمان الدارمي، تحقيق: علي سامي النشار وعمار الطالبي، مكتبة الآثار السلفية/منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧١.
(٣٢) جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة (خطرات: الأصالة والتقليد، ص ١٩٢ ـ ١٩٥، والاستعمار، ص ٤٤٨)، تحقيق محمد عمارة القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، ب.ت.
(٣٣) خاطرات: ٣٣٨ ـ ٣٣٩، ٣٤٤ ـ ٣٤٥، ٣٨٧.
(٣٤) نفسه: ٢٤٣، ٤٧٣، ٤٧٧.
(٣٥) محمد عبده رسالة التوحيد، ط ٤، دار المعارف بمصر، ١٩٧١، ص ١٢٩.
(٣٦) محمد عبده الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، القاهرة. ١٣٢/١٩٠٢، ص ١٢٤.
(٣٧) محمد سعيد رمضان البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.
(٣٨) كتابي: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، وبخاصة الفصل الخامس: ص ٢٥٩ ـ ٣٩٠ (الطبعة الثالثة، دار الشروق ١٩٨٨).
(٣٩) محمد رشيد رضا، الخلافة والإمامة العظمى، القاهرة ١٣٤١/١٩٢٣.
(٤٠) حسن البنا: رسالة التعاليم (في: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البناء، بيروت مؤسسة الزعبي (ب.ت.).
(٤١) كتابي: أسس التقدم. . ، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٨.
(٤٢) حسن البنا: مشكلاتنا الداخلة في ضوء النظام الإسلامي (في: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا)، ص ٣٦٠ ـ ٣٦٦.
(٤٣) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، ط ٢، جـ٢، مكتبة دار العروبة، القاهرة ١٣٧٨هـ/١٩٥٩، ص ٤٠ ـ ٤١.
(٤٤) عبد القادر عودة الإسلام وأوضاعنا السياسية، ط٢، ١٩٦٧، ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

(٤٥) تبدو هذه النزعة الأصولية الاجتهادية بوضوح في أعمال محمد أبو زهرة ومحمد الغزالي ومحمد المبارك ومصطفى السباعي ومحمد عمارة وكثيرين آخرين. والأدبيات وفيرة منها على سبيل التمثيل: د. فتحي الديني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧؛ محمد الغزالي: هذا ديننا، دار الشروق، ١٩٩٠؛ السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق ط٤، ١٩٨٩؛ يوسف القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، والصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨، السنة النبوية، محمد سعيد رمضان البوطي، على طريق العودة إلى الإسلام، مؤسسة الرسالة، مكتبة الفارابي، ١٩٩٢... إلخ.

(٤٦) يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية، ص ٥٢.

(٤٧) يوسف القرضاوي: أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، مؤسسة الرسالة، ط ١٣، ١٩٩٢، ص ١٠٥.

(٤٨) محمد سعيد رمضان البوطي: السلفية مرحلة زمنية، ص ١٤٣.

(٤٩) نفسه: أماكن متفرقة، وبخاصة ص: ٢٢، ٥٦، ١٢٩، ١٤٣ ـ ١٤٤، ١٥٨ ـ ٢١٢، ٢٣٠ ـ ٢٣١.

(٥٠) نفسه، ص ٢١٤.

(٥١) نفسه، ص ٢١٥.

(٥٢) محمد سعيد رمضان البوطي: على طريق العودة إلى الإسلام، مؤسسة الرسالة، ط ٦، ١٩٩٢، ص ٩٨.

(٥٣) نفسه، ص ٤٠ ـ ٥١.

(٥٤) راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٣؛ عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا القانونية، القاهرة، ص ٧٧.

(٥٥) الغنوشي: ١٠٨.

(٥٦) نفسه: ١٠٩.

(٥٧) نفسه: ١١٤.

(٥٨) تقي الدين النبهاني: نظام الحكم في الإسلام، ط٥، القدس ١٩٥٣، ص ٥٧. وانظر أيضاً بحثي: نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر (في: الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٧، ١٥٣ ـ ١٦٠). وكذلك محمود الخالدي: قواعد نظام الحكم في الإسلام (وهو عرض للنظام وفق تصور النبهاني)، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٩٨٠، (الباب الرابع: القاعدة الرابعة، ص ٣٢١ ـ ٣٧٥، إذ «الرئيس الدولة وحده حق تبني الأحكام الشرعية، وهو الذي يسن الدستور وسائر القوانين».

(٥٩) الغنوشي: الحريات العامة، ص ١٢٠.

(٦٠) يوسف القرضاوي: الحل الإسلامي فريضة وضرورة، ص ٢٤٣.
(٦١) سيد قطب، معالم في الطريق، القاهرة، ص ٦٥ ـ ٦٧؛ وانظر أيضاً: نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر (في كتابي: الماضي في الحاضر، ص ١٦٠ ـ ١٦١).
(٦٢) وثيقة رسالة الإيمان لصالح سرية (في: رفعت سيد أحمد، النبيّ المسلح ـ الرافضون، رياض الريس للكتب والنشر، لندن ١٩٩١، ١: ١، ٨، ٤٩).
(٦٣) الرافضون ١: ٣٥.
(٦٤) نفسه ١: ٦١ ـ ٦٢.
(٦٥) نفسه: ١: ٥٧.
(٦٦) نفسه: ١: ٦٣.
(٦٧) نفسه: ١: ٩١.
(٦٨) نفسه: ١: ٩٠.
(٦٩) نفسه: ١: ١١٣ ـ ١١٤.
(٧٠) نفسه ١: ١١٧.
(٧١) نفسه ٢: ٢٣٧.
(٧٢) نفسه ٢: ٢٤٢ ـ ٢٤٣ (حاشية ١٠٥).
(٧٣) نفسه ١: ٣٤.
(٧٤) نفسه ١: ٣٨.
(٧٥) نفسه ١: ٣٩.
(٧٦) نفسه ١: ٧٥. من الضروري أن نلاحظ أن عبارته الجريئة: «نكون قد أسقطنا مذهب أهل السنة كله» قد وردت في (أقوال واعترافات شكري أحمد مصطفى أمام محكمة أمن الدولة العسكرية العليا) وفقا لما أثبت ونشر رسمياً من هذه الأقوال.
(٧٧) نفسه ١: ٧٦ ـ ٧٧.
(٧٨) يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص ١٩٥.
(٧٩) الرافضون ١: ١٢٢، ١٢٧.
(٨٠) نفسه ٢: ٢٤٨، ٢: ٢٩٧.
(٨١) ابن تيمية: الفتاوى ٢٨: ٦٣، والرافضون ٢: ٢٤٨.
(٨٢) وثيقة (حتمية المواجهة): الرافضون ٢: ٢٤٧.

الطاعة والاختلاف(*)
بين الواجب وبين الحق في الإسلام

(*) نشر في كتاب: حقوق الإنسان في الفكر العربي ـ دراسات ونصوص، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت نيسان/أبريل ٢٠٠٢، ص ٢٠١ ـ ٢٢٠.

يقع مفهوما الطاعة والاختلاف في قلب المنظومة النظرية والعملية للإسلام. ومن المؤكد أن نظرتنا إلى هذه المنظومة ستكون مختلفة منقوصة إن نحن لم ندرك خطورة هذين المفهومين فيها ولم نتوجه إلى مراجعتهما في إطار الإسلام نفسه وفي ضوء التطورات الأيديولوجية الكونية أيضاً.

وحقيقة الأمر هي أن مفهومي الطاعة والاختلاف يترددان بين قطبين رئيسين: الحق من طرف أول، والواجب من طرف ثان. وفي المنظومة الإسلامية الشاملة يتعلق هذان المفهومان بالمركب العقيدي النظري من وجه وبالفلسفة السياسية من وجه آخر.

فالطاعة ليست حقاً من حقوق الإنسان بما هو فرد في الجماعة، وإنما هي حق من حقوق ثلاثة: الله، والرسول، وأولو الأمر. وأولو الأمر هؤلاء هم في نهاية التحليل الدولة أو السلطة السياسية في المقام الأول ممثلة في الإمام أو من هو في حكمه. بيد أنه إذا كانت الطاعة من هذا الوجه حقاً لهؤلاء فإنها من الوجه الآخر واجب يقع على أفراد الجماعة ـ أو على العباد ـ لا يجوز التنكب عنه ابتداءً.

أما الاختلاف فهو حق من حقوق الإنسان ـ أو العبد ـ بما هو فرد مجتمعي يتمثل اعتقاداً محدداً يمكن أن يفرض في جملة الأحيان سلوكاً محدداً.

بيد أن إقرار هذين المبدأين، الطاعة والاختلاف، لا يمضي من غير قيد وبإطلاق، إذ إن كل شيء يجري وفق شروط وتحديدات وقيود.

(١)

ينطلق «الاجتماع البشري» الإسلامي من مسلمة أساسية هي أن «الوازع السلطاني» شرط لا بد منه لإقامة بنيان هذا الاجتماع. وقد استجمع الغزالي هذه المسلمة بالقول أولاً «إن السلطان ضروري في نظام الدين، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين»، ثم بتقرير القول «إن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع»[١]. وقد عزز ابن خلدون هذا المذهب[٢] الذي جسدته قبله وقبل الغزالي في التراث الفقهي والأصولي الإسلامي فكرة وجوب نصب «الإمام المطاع». من المؤكد أن الإيمان هو شرط أول ضروري لهذا الاجتماع، لكنه وحده لا يكفي. فالسلطة السياسية القاهرة هي التي تضمن للمشروع الاجتماعي ـ السياسي المستند إلى الإيمان صلاحه ونجاحه. بيد أن ذلك لا يتم إلا بالسياسة «العادلة» التي تؤسسها عند مفكري (الأحكام السلطانية) و(السياسة الشرعية) الآيتان ٥٨ و٥٩ من سورة (النساء): ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل نِعمّا يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً. يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾.

يكشف هذا النص جملة من المفاهيم المركزية يأتي مفهوم (الطاعة) في مقدمتها. ولا يثير النص أي إشكال في أمر طاعة الله والرسول، إذ من الواضح أن المقصود إنفاذ أوامر الله ونواهيه مما جاء به الوحي القرآني، والالتزام بسنة النبيّ التي ثبتت عنه. لكن أسئلة كثيرة ثارت في أمر طاعة (أولي الأمر) في مقدمتها هذا السؤال: هل هذه الطاعة واجبة في كل الظروف والأحوال؟ بتعبير آخر: هل ثمة «حق» للإنسان المسلم في أن «يخرج» من هذه الطاعة وأن «يعصي» سلطان أولياء الأمور ويكسر حلقة الانصياع المطلق لهم ويعرض وحدة الجماعة وديمومتها للخطر؟ وإذا كان نبذ الطاعة مشروعاً فبأي معنى هو كذلك؟

وينسب إلى الرسول، في حديث عن أنس بن مالك، أنه قال: «اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة»! كما ينسب إليه أيضاً القول، في حديث رواه أبو هريرة، أنه قال: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن يعصني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعصي الأمير فقد عصاني»(٣). ومثل ذلك أحاديث كثيرة تجعل الطاعة للأمير متعلقة بطاعة الله وبطاعة الرسول.

وفي مرتبة ثالثة ـ تلي النص القرآني والأحاديث النبوية ـ تُستدعى كلمة للخليفة الثاني عمر بن الخطاب: «لا إسلام بلا جماعة، ولا جماعة بلا أمير، ولا أمير بلا طاعة». وينقل عن الصحابي عبادة بن الصامت أنه قال «بايعنا رسول الله (ص) على السمع والطاعة، في العسر واليسر، والمنشط والمكره، وأن لا ننازع الأمر أهله، وأن نقول ـ أو نقول ـ بالحق حيثما كنا، لا نخاف في الله لومه لائم»(٤). وكتب الصحابي عبد الله بن عمر إلى عبد الملك بن مروان يبايعه بالخلافة قائلاً: «.. وأقر لك بالسمع والطاعة على سنة الله وسنة ورسوله (ص) ما استطعتُ»(٥).

الطاعة حق لأولي الأمر، والسمع واجب على الرعية. يقول الماوردي: «وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله»[٦]. ولقد تمسك الخلفاء والأمراء بحق الطاعة لهم محتجين بالنص وبمفهوم «الأمة الواحدة» وبآمر اجتناب الفرقة والاختلاف. ووافقهم على ذلك أصحاب «العقائد» الذين ينتمون إلى تيار الحديث والسنة وينسبون أنفسهم إلى (السلف الصالح) أو إلى (أهل السنة والجماعة). واتفق الجميع على أن الطاعة لأولي الأمر واجبة ودفعها بعضهم إلى أقصى الحدود متعللاً بحديث ابن عباس عن النبيّ: «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً إلا مات ميتة جاهلية»[٧]. ومع أن «النظام السني» يبدي حرصاً شديداً على مبدأ العدل بما هو مبدأ ملزم للإمام إلا أنه يتخلى عنه في أحوال محددة. والعبارة التي تنسب إلى عمرو بن العاص، فاتح مصر وحاكمها في خلافة عثمان ومعاوية، تعبر تعبيراً صادقاً عن هذا المذهب: «سلطان عادل خير من سلطان ظالم، وسلطان ظالم غشوم خير من فتنة تدوم»، وهي عبارة أوردها الغزالي في صيغة مقاربة: «إمام غشوم خير من فتنة تدوم»[٨] معللاً إياها بضرورات الأمن والاستقرار ووحدة الجماعة. وقد أصبحت هذه الرؤية جزءاً من معتقدات أهل السنة والجماعة وواحداً من الأسس الرئيسة التي تقوم عليها نظريتهم في الدولة: نجدها عند الطرطوشي والماوردي والغزالي وابن جماعة وابن تيمية وغيرهم، في عبارات أو أمثال معززة كالقول مثلاً إن «جور سلطان أربعين سنة خير من رعية مهملة ساعة واحدة»، أو أن «ظلم دهر خير من هرج يوم»، أو: «ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان». وبالطبع، مرة أخرى، كل ذلك خوفاً من الفتنة واتقاء لشرورها وحفاظاً على وحدة الجماعة وديمومتها.

بيد أن هذه الطاعة التي هي حق لأولي الأمر وواجب على الرعية، قد وجدت من يشكك فيها أو على الأقل من يجعل لها شروطاً وقيوداً. وهذا الموقف قديم، تعلل به بعضهم مستنداً إلى الآية نفسها التي تثبت الطاعة (النساء: ٥٩). فالواضح في هذه الآية وفقاً لما احتج به هؤلاء، أن الطاعة لأولي الأمر تسقط في حالة النزاع وتصبح المرجعية لله والرسول، أي للنص. ويساق لتسويغ هذا الموقف ما جاء به الخبر عن قول بعض التابعين لبعض أمراء بني أمية لما قال له: أليس الله أمركم أن تطيعونا في قوله: ﴿وأولي الأمر منكم﴾؟ فقال له: أليس قد نزعت عنكم - يعني الطاعة - إذا خالفتم الحق بقوله: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله ورسوله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾؟[٩].

وقد كان مذهب الحسن البصري «أن أوامر أمير المؤمنين تعرض على كتاب الله فإن كانت موافقة له أخذ بها وإلا نبذت،» والله أحق أن يطاع، و«لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». ويصرح أحمد ابن حنبل بالقول، عقيدةً له: «والجهاد مع كل خليفة بر وفاجر (..) والصبر تحت لواء السلطان على ما كان عليه من عدل أو جور. وأن لا نخرج على الأمراء بالسيف وإن جاروا»[١٠]. ويؤكد حنبل بن إسحاق أن مذهب أحمد كان أن «ليس من السنة أن ترفع السلاح على إمامك» وأن «من خرج من الطاعة وفارق الجماعة ثم مات، مات ميتة جاهلية»، و«من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت إلا مات ميتة جاهلية»[١١]. أما أبو جعفر الطحاوي فكانت عقيدته وجوب الصلاة خلف كل بر وفاجر، ولم ير إشهار السيف على أحد من أمة محمد (ص) إلا من وجب عليه السيف، ولا الخروج «على أئمتنا وولاة أمورنا وإن جاروا، ولا ندعو

عليهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل فريضة، ما لم يأمروا بمعصيته، وندعو لهم بالصلاح والمعافاة»، «ونتبع السنة والجماعة ونجتنب الشذوذ والخلاف والفرقة»، و«الجماعة حق وصواب والفرقة زيغ وعذاب»[١٢]. أما في حالة النزاع فيرجع أصحاب (العقائد) هؤلاء إلى تتمة الآية: «فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول». وفي هذا الرد تحديد لمرجعية أولي الأمر وسلطة أحكامهم.

والحقيقة أن هذا التحديد لا يجري فقط في حالة «التنازع» بين المؤمنين، وإنما يجري أيضاً، وفق بعض المواقف، في الأحوال التي يتم الربط فيها بين الطاعة وبين «الاستطاعة». غير أن أخطر الدواعي التي توجب أن توجه إلى «تعليق» الطاعة لأولي الأمر وتجريدهم عن هذا الحق وتحلل الرعية منه كواجب، يكمن في حالة وقوع أولي الأمر في «الأمر بالمعصية». فطاعة ولي الأمر واجبة ونافذة «ما لم يأمر بمعصية فإن أمر بمعصية لا سمع ولا طاعة». وقد وضع مسلم والبخاري في صحيحيهما باباً في «وجوب طاعة الأمراء في غير معصية». بيد أن الاتجاه السائد في أوساط أهل السنة والجماعة قديماً طلب النصح للأمراء وعدم الخروج عليهم بالسيف والدخول في الفتنة وفي التقابل الصدامي العنيف على ما ذهب إليه الخوارج والمعتزلة وأئمة الزيدية والشيعة (في غيبة الإمام) إنفاذاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١٣]، وهو المبدأ الذي استجمع عناصره صاحب (مقالات الإسلاميين) مذهباً لـ أصحاب الحديث في القول: «السيف باطل ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية، وإن الإمام قد يكون عادلاً وقد يكون غير عادل وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً، وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه»[١٤]. وفي أيامنا هذه بلور أحد ممثلي

تيار (أهل السنة) البارزين الرؤية نفسها على النحو التالي: «الإمام ولي لسائر أمور المسلمين عامة، وهو لذلك ولي لكل من لا ولي له. ومن ثم فتصرفاته في أمورهم منوطة بالمصلحة. أي لا تعد نافذة إلا إذا ظهر وجه المصلحة فيها. وإنما كلفهم الله تعالى بإطاعته نظراً إلى هذه الولاية التي يتمتع بها، والقائمة على رعاية المصلحة والسعي وراءها أينما لاحت، أي فليست طاعتهم له ثمرة سيادة يتمتع بها عليهم، بل هي لمجرد أن يمكنوه من العمل على تحقيق مصالحهم العامة، وأن ييسروا له التنسيق بينها وبين مصالح الأفراد. وقد كان مقتضى ذلك أن يكونوا في حل من طاعته إذا ما كلفهم شططاً وحملهم تبعات لا مصلحة لهم من ورائها. إلا أن الشارع يأخذ بعين الاعتبار ما قد ينشب من فتن وينجم من أضرار بالغة من جراء تأبيهم على طاعته في كل ما لم يأذن به الله أو في كل ما لا مصلحة لهم فيه، إذ لا ريب أن تلك الفتن والمفاسد التي قد تنجم عن ذلك أشد وبالاً وأعظم ضرراً لهم في الجملة ـ مما قد يتحملونه من الأذى في انصياعهم له وأئتمارهم بأمره»[١٥].

إن خالص ما يستجمع موقف (أهل الطاعة) من الإسلاميين القدامى والمحدثين هو أن الطاعة وعدم الخروج بالسيف هما اللذان ينبغي أن ينقاد إليهما الإنسان المسلم في حياته في الجماعة الإسلامية التي يرعى سياستها نظام يستند إلى دين الإسلام وشرعه. وحق هذا الإنسان في منازعة الدولة سلطتها حق غير مرغوب فيه، برغم التسليم بالنص الذي يأمر بأنه لا سمع ولا طاعة في حالة وقوع المعصية أو الأمر بها من جانب الإمام أو السلطان أو ولي الأمر أو الدولة. لكن ذلك لا يعني الرضى والقبول الخالصين. فالحقيقة هي أن «إبطال السيف» لا يعني إبطال أشكال أخرى من الاحتجاج أو

الرفض «السلبي». والتجربة التاريخية تعرض علينا أشكالاً عدة من هذا الرفض السلبي الذي يشبه أن يكون صورة من صور «العصيان المدني» السلمي أو الآمن. ثمة حالة «السكوت» أو «الصمت» بازاء المعصية، معصية أولي الأمر، وثمة حالة أولئك الذين امتنعوا عن «العمل مع السلطان» أو عن «زيارة الملوك» أو أولئك الذين وطنوا أنفسهم على «الصبر تحت لواء السلطان» «واعتزلوا الفتنة»، أو الذين أعلنوا «المخاصمة» إلى يوم القيامة. وهذه الأحوال والمواقف تقابل أحوال أولئك الذي أسماهم الغزالي «المتصلبين في الدين» الذين مثلوا في حياة الدولة الإسلامية التاريخية «قوة موازية» أو «مناضلة» تناصب «دولة المُلْك» العداء وتسعى إلى «الوثوب» عليها بالسلاح أو بالتنظيمات السرية الثورية متعللة بدواعيها الخاصة أو بقول الرسول في ما ساقه الحسن البصري: «أفضل شهداء أمتي رجل قام إلى إمام جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله على ذلك، فذلك هو الشهيد، منزلته في الجنة بين حمزة وجعفر»[١٦]. لم تندثر هذه «القوى المحتجة» ـ المعروفة لنا تاريخياً ـ بانقضاء العهود الإسلامية الكلاسيكية وإنما عادت إلى الظهور في العصر الحديث وبخاصة في هذه العقود المتأخرة من قرننا الحالي، مع ما يسمى بالحركات أو الجماعات الإسلامية الراديكالية أو الأصولية، وهي حركات دفعت مبدأ «تغيير المنكر» إلى أقصى مداه، فلم تقصر فعلها على الاحتجاج بالقلب واللسان وإنما ذهبت به إلى المرتبة الأولى القصوى التي جاءت في الحديث النبوي: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وهو أضعف الإيمان». إنها لم تكتف بالطاعة القسرية أو بالعصيان السلبي واجتناب الفتنة والاعتزال، وإنما ذهبت إلى حدود الثورة والخروج بالسيف أو بالحديد والنار.

إن الذي يخلص من هذه الوجوه من النظر في مسألة الطاعة، هو أن الطاعة ـ لله والرسول وأولياء الأمور ـ واجب لا خلاف حوله من حيث المبدأ. وهذا ما يمثل الجانب القسري القاهر لسلطة (النص) من ناحية و(الدولة) من ناحية ثانية. بيد أن «العبد» أو الإنسان الذي يخضع لهذه السلطة ذو «حقوق» بعضها «طبيعي» وبعضها «شرعي». أما الحق الإنساني الطبيعي فيتعلق بالاستطاعة، إذ إن الطاعة لله والرسول وأولي الأمر مطلوبة ما دام الإنسان قادراً عليها. وبالطبع فأن هذه «الاستطاعة» رهينة بجملة من المبادئ التي يمكن أن يؤدي إليها النظر في الوجوه الأخرى للنظام الفكري الإسلامي مثل آمر العدالة، ومبدأ عدم تكليف ما لا يطاق، وتقيد الدولة أو الحاكم أو ولي الأمر بطاعة الله والرسول أي بأحكام الشريعة، وغير ذلك. وحيث لا تتوافر هذه الشروط فإن نبذ الطاعة والعصيان والخروج تصبح مواقف مشروعة، وحقوقاً للإنسان يمكن ممارستها. ومعنى ذلك أن عدم التزام ولي الأمر أو الإمام أو الدولة بإنفاذ حقوق الله وحقوق الآدميين أو المواطنين ـ مما ورد التفصيل فيه في كتب الأحكام السلطانية والحسبة[١٧] ـ يفضي بصورة مباشرة إلى حق إنساني ملزم شرعياً هو حق «الاختلاف» أو «المخالفة».

(٢)

إذا كانت «الطاعة» واجباً فإن ضدها، الاختلاف، حق. بيد أن «الاختلاف» الذي هو حق، ليس أي اختلاف. وإنما هو على وجه التحديد ذاك الذي تتولد عنه فائدة ومصلحة عامة ولا يدخل في باب (الكفر) أو (الخروج). وبهذا المعنى علينا أن ندرك أن «الافتراق» ـ وهو مصطلح جار في الأفق الإسلامي الكلاسيكي ـ ليس حقاً، وإنما هو فعل مكروه ينبغي اجتنابه. والافتراق مقترن بمفارقة العقيدة

الواحدة السديدة والإمام والجماعة. والحديث الذي يضاهي بين افتراق اليهود والنصارى فرقاً عديدة وبين افتراق أمة محمد نفسها: «ستفترق أمتي على نيف وسبعين فرقة الناجية منها واحدة»، يتضمن شجباً للافتراق. وحين نتابع آراء وعقائد الفرق الاثنتين وسبعين أو الثلاث وسبعين فرقة التي أثبتها مؤرخو الفرق الإسلامية موافقة لهذا الحديث يتبين أن الافتراق هنا ليس عقيدياً فحسب وإنما هو أيضاً افتراق عملي سياسي، أي أنه افتراق من شأنه أن يقصم ظهر الجماعة ويفككها ويفضي بها إلى التوزع والفشل. ومع ذلك فإن هذا المعنى نفسه يمكن أن يستخدم للدلالة عليه مصطلح آخر هو مصطلح «الاختلاف» دون أن يعني الاختلاف هنا الخروج من دائرة الإسلام. فالعنوان الذي وضعه أبو الحسن الأشعري لكتابه (مقالات الإسلاميين) يعطف على هذا الجزء من العنوان جزءاً آخر هو (واختلاف المصلين). وتقول العبارة الأولى من الكتاب ما نصه: «اختلف الناس بعد نبيهم (ص) في أشياء كثيرة ضلل فيها بعضهم بعضاً فصاروا فرقاً متباينين وأحزاباً مشتتين، بيد أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم»(١٩). ومع أن حديث «الفرقة الناجية» يوهم بأن الفرق الأخرى لن تنجو إلا أن الحقيقة، وفق الغزالي مثلاً، هي أنه ليس المعنى المقصود «أنهم كفار مخلدون، بل أنهم يدخلون النار ويعرضون عليها ويتركون فيها بقدر معاصيهم»(٢٠). وبهذا المعنى يكون «اختلاف المصلين» تفاوتاً في مراتب التزامهم بشريعة الإسلام على وجه الإجمال.

وإذا كان الاختلاف الفرقي مبعث حذر وحيطة وشجب فإن ثمة اختلافاً آخر اعتبره علماء الإسلام جميعاً «رحمة» للأمة، حتى أن أحاديث وردت في شأنه: «اختلاف أمتي رحمة». وهو الاختلاف الفقهي. وهذا الاختلاف الذي يعني تبايناً في الأحكام الفقهية مرتبطٌ

بأصل ثابت من أصول الفقه هو الاجتهاد، . وبتحديد أكبر: الاجتهاد بالرأي. لا يحتاج أحد إلى بذل أي عناء من أجل أن يتبين أن الاجتهاد بالرأي هو مبدأ اختلاف المذاهب الفقهية وتعددها، وأنه قد نظر إلى هذا الاختلاف وإلى هذا التعدد بما هما بابان من أبواب التيسير والتوسعة على المؤمنين في حياتهم الدنيوية. وبطبيعة الحال يصيب الفقهاء المجتهدون في أحكامهم الاجتهادية مثلما يخطئون. لكن الخطأ هنا لا يعد ضلالاً ولا يترتب عليه شجب صاحبه أو تعريضه لأي عقاب. إنه على العكس من ذلك يثاب ويؤجر لكن أجره أقل من أجر المصيب. ولعل هذا هو السبب في أن الاختلافات الفقهية كانت كثيرة لا تكاد تحصر، مثلما أن المذاهب نفسها قد تعددت تعدداً غير قليل. إن هذا الضرب من الاختلاف هو الذي يمكن أن نسميه «الاختلاف الرحيم»، وهو بكل تأكيد حق لأي إنسان مسلم مستوف لشروط الاجتهاد الأساسية.

بيد أن ثمة ضرباً ثالثاً من الاختلاف هو الذي يبدو فيه مفهوم «الحق» دقيقاً شائكاً مثيراً للبس والشك والإشكال. ذلك هو الاختلاف الاعتقادي.

يرتبط الاختلاف الاعتقادي، في الأفق الإسلامي، بعلاقة «المعتقد» بواقعتي الإيمان والإسلام. فبرغم التمييز الذي تضعه «النصوص» ويضعه المتكلمون والفقهاء بين واقعة «الإيمان» وبين واقعة «الإسلام» يظل ثابتاً أن كل واحدة منهما تحيل إلى الأخرى وتفهم في ضوئها، ولعل الفرق الحقيقي بينهما أن الأولى تمس «الأعماق» بينما تمس الثانية «الظواهر». ويمكن القول على وجه الإجمال أن كل «الأسماء والصفات» التي تطلق على «المصلين» أو على «المخالفين» إنما تقال بالإضافة إلى هاتين الواقعتين اللتين تبدوان واقعة عامة واحدة.

فغياب «التصديق» أو «التصديق والعمل باللسان والجوارح» هو الذي يحدد الاسم الذي يلحق بهذا الإنسان الذي «لا يصدق» أو «لا يصدق ولا يعمل» فيكون كافراً أو زنديقاً أو مرتداً أو مشركاً أو مرتكب كبيرة أو منافقاً أو غير ذلك، وهي أسماء مضادة أو مناقضة للإيمان وللإسلام بما هو دين مخصوص. وبرغم الاختلاف أو التباين الذي لا حدود له بين أصحاب المذاهب والمقالات والفرق في تحديد ماهية الكافر أو مرتكب الكبيرة أو الزنديق أو المبتدع أو غير ذلك، إلا أنهم يدورون في دائرة الأحكام التي تلحق هذا أو ذاك بين أحكام القتل أو الجزية أو التخليد في النار أو التعزير أو غير ذلك. والحقيقة أن النظرة الإسلامية التقليدية تأبى أن تقر للمخالفين خلافاً أقصى - أي أصحاب العقائد غير الإسلامية الذين يتمثلون الكفر تمثلاً صريحاً - بحق الاعتقاد الصريح المعلن للكفر. والسورة القرآنية نفسها - سورة (الكافرون) - التي يوهم ظاهرها أن للكافرين دينهم مثلما أن للنبي وأتباعه دينهم سواء بسواء ﴿لكم دينكم ولي دين﴾، لم تفهم بما هي حالة «استواء في الحرية»، حرية الاعتقاد للمؤمنين وحرية الاعتقاد للكافرين على حد سواء، إذ ذهبت جمهرة المفسرين الذين لم يروا أن الآية أو السورة قد نسخت إلى تأويلات مختلفة تخرج الآية عن معناها الظاهر الذي يمكن أن يوهم بالتسوية[٢٠]. أما علماء أصول الدين والمتكلمون فقد توسعوا في بيان «أحكام الكفر وأهل الأهواء والبدع». وباسم أهل السنة والجماعة قسم أبو منصور البغدادي هؤلاء إلى فريقين: (الكفرة الذين لا تقبل منهم الجزية) و(الذين تقبل منهم الجزية). وقد كان حكم من لا تقبل منهم الجزية أن يقتلوا إن لم يسلموا وأن لا يكون لهم «أمان»، وهؤلاء خمسة عشر صنفاً: السوفسطائية، والدهرية، والسمنية (القائلون بالدهرية المادية وبتكافؤ الأدلة وإبطال النظر والاستدلال)، وأصحاب الهيولي القديمة،

وأصحاب الطبائع، والفلاسفة القائلون بقدم العالم ونفي الصانع - وهؤلاء هم الدهرية في حقيقة الأمر -، وكفرة المنجمين، وعبدة البشر (كجشميد وفرعون ونمروذ بن كنعان..) والذين يعبدون رأساً مخصوصة من رؤوس دينهم ويكتمون ذلك عن العامة، وعبدة الملائكة، والحلولية، وأهل التناسخ، والخرمدينية، (المزدكية) والباطنية (الذاهبون مذاهب المجوسية والثنوية ومن دعاتهم عبد الله بن ميمون القداح وحمدان بن قرمط)، والبراهمة. «فهؤلاء أصناف الكفرة الذين لا يقبل منهم الجزية ولا يحل ذبائحهم ولا نكاح نسائهم وينظر فيهم فإن كان بعضهم في دار الإسلام استتيب، فإن تاب وإلا قتل، وإن كان في دار منيعة فحكمه حكم أهل الحرب دون أهل الذمة، وكذلك حكم الثنوية القائلة بقدم النور والظلمة من المانوية والديصانية والمرقونية. كذلك عبدة الأصنام المنحوتة والأوثان المصنوعة، ولا دية ولا قصاص ولا كفارة على من قتل واحداً منهم»[٢١]. أما أهل الجزية فهم: الصائبة، واليهود، والنصارى، والمجوس - وهؤلاء أمرهم مشكل - . «واختلفوا في دياتهم، فقال أبو حنيفة: دية الواحد منهم كدية المسلم، وأجاز قتل المسلم بالواحد من أهل الجزية. وقال الشافعي ومالك: لا يقتل المسلم بالذمي بحال، واختلفا في ديته، فقال مالك: دية اليهودي والنصراني وهي مثل خمس ثلث دية المسلم»[٢٢].

والحقيقة أنه برغم اعتراف المسلمين الواقعي بالاختلاف العقيدي أو الديني للمخالفين خلافاً أقصى - أعني أولئك الذين ليسوا من أهل الذمة - إلا أنهم لم يقروا لهم بـ «حق الاختلاف» في إطار المشروعية الإسلامية[٢٣]، ولم يقر بهذا الحق إلا لليهود والنصارى ومن ألحق بحكمهم من الصائبة ومن المجوس، مجوس هَجَر واليمن.

(٣)

إن تصور الأزمنة العربية الإسلامية الكلاسيكية لمسألة «حرية الاعتقاد» يختلف عما تمثلته الأزمنة الحديثة الموجهة بقيم التمدن والحداثة والليبرالية الغربية. وبسبب انتشار هذه القيم وضغطها وجد مفكرو النهضة المسلمون ومفكرو الإسلام المعاصرون أنفسهم في أوضاع محلية وكونية لا تسمح لهم كثيراً بانتهاج طريق النظر القديم الذي انتهجته الفرق الإسلامية والفقهاء القدماء. لذا راحوا يبحثون عن مواقف اجتهادية تجديدية «تعدل» نظرة القدماء إلى «المخالفين» في العقيدة.

في مرحلة أولى من العصر الحديث اتجه البحث إلى تحديد «أحوال غير المسلمين» أو «معاملة غير المسلمين» أو «أحكام غير المسلمين» في المجتمع الإسلامي، وذلك في ما يتصل بالعقائد والمعاملات والحقوق. وكان الغالب على هذه الأنظار «أحكام أهل الذمة» التي عرفت في الفقه القديم. وفي مرحلة متأخرة، وبضغط القيم نفسها وقيم (ما بعد الحداثة) والعولمة الصاعدة، أصبح النظر يتجه أيضاً إلى مسألة حرية المعتقد بإطلاق، متجاوزاً خصوصية القول في «حقوق أهل الذمة» إلى البحث في المخالفين بإطلاق ومن بينهم «الكفار» و«المرتدون» و«العلمانيون» ومن يعتبرهم «الدعاة المسلمون» والحركات الإسلامية أعداء لدين الإسلام أو خصوماً له أو منكرين له. والأدبيات المعاصرة في هذه المسألة كثيرة لا يكاد يكون لها حصر. غير أن اجتهادات عبد العزيز جاويش والشيخ محمود شلتوت وراشد الغنوشي تستحق أكثر من غيرها الاهتمام والتنويه، وذلك بما مثلته من تحول في النظر في حكم المرتد عن مذاهب العلماء والفقهاء القدماء الذين قالوا بقتل المرتد. فقد رأى جاويش رأياً مخالفاً لما قالوه،

من وجوه؛ يقول: «إن القرآن الكريم لم ينص في آية ما على قتل المرتدين عن دين الإسلام إلى دينٍ آخر (..) وأما الأحاديث التي سردها البخاري واستدل بها على وجوب قتل المرتد فوراً، فليس شيء منها فيما نرى جاء نصاً في القول بالقتل ولا في بيان حدود الردة وكنهها والتعريف بها». ثم «إن لبدء ظهور الإسلام من الأحكام ما ليس لغيره. ذلك أن المرتدين عن الإسلام يوم بدأ رسولنا الأكرم الدعوة إلى التوحيد كانوا يعودون إلى ما كانوا عليه من اليهودية أو النصرانية أو الوثنية، وكانوا إذ ذاك يلحقون بأقوالهم ويحاربون المسلمين في صفوفهم أو يظهرونهم على عوراتهم، فارتداد من كانوا يرتدون إذ ذاك عن الإسلام لم يكن لمجرد الخروج عن هذا الدين، ولكن كان دائماً مشفوعاً بمظاهرة من يلحقون بهم من أقوامهم (..) ولقد كان منهم طائفة يؤمنون بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار ويكفرون آخره لعلهم يرجعون. فالمرتدون في صدر الإسلام كانوا في الغالب ممن دخلوا في الإسلام نفاقاً، وخرجوا منه للفتنة وكشف الأسرار». وثالثاً إن الردة التي جاءت في آيات البقرة وغيرها كانت ارتداداً عن نصرة المسلمين والاشتراك معهم في محاربة أهل الكتاب، لِما كانوا يخشونه من ظهور هؤلاء على المسلمين وظفرهم بهم يوماً، فأرادوا بذلك أن يتخذوا عندهم من الأيادي ما يحقنون به دماءهم ويعصمون أرواحهم». وأخيراً يتعين أن نفيد من حكمة الرسول وعلمه وسيرته من يعلمنا «كيف نتصرف في الحوادث ونقف عند حدود مقتضيات الأحوال»[٢٤].

أما الشيخ محمود شلتوت فيقول في أمر هذا «المرتد عن الدين»: «الاعتداء على الدين بالردة يكون بإنكار ما علم من الدين بالضرورة أو ارتكاب ما يدل على الاستخفاف والتكذيب. والذي جاء

في القرآن عن هذه الجريمة هو قوله تعالى: ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ (البقرة: ٢١٧). والآية كما ترى لا تتضمن أكثر من حكم بحبوط العمل والجزاء الأخروي بالخلود في النار. أما العقاب الدنيوي، وهو القتل، فيثبته الفقهاء بحديث يروى عن ابن عباس (ر) قال: قال رسول الله (ص): «من بدل دينه فاقتلوه». وقد تناول العلماء هذا الحديث من جهات (. .). وقد يتغير وجه النظر في هذه المسألة إذا لوحظ أن كثيراً من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بحديث الآحاد، وأن الكفر بنفسه ليس مبيحاً للدم، وإنما المبيح للدم هو محاربة المسلمين والعدوان عليهم ومحاولة فتنتهم عن دينهم، وأن ظواهر القرآن الكريم في كثير من الآيات تأبى الإكراه على الدين، فقال تعالى: ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾ (البقرة: ٢٥٦) وقال سبحانه: ﴿أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ (يونس: ٩٩)[٢٥].

ويتمثل راشد الغنوشي حالة خاصة من حالات «الاجتهاد» اللافتة للانتباه في هذا الصدد، وذلك لحرص هذا المفكر الداعية على أن يصل الموضوع بمسألة «حقوق الإنسان» الحداثية. وموقفه يستند إلى نظرية المصلحة العامة المستلهمة من الشاطبي صاحب (الموافقات) حيث ترتد كليات الشريعة ومقاصدها إلى ثلاثة مستويات: المصالح الضرورية، والمصالح الحاجية، والمصالح التحسينية. وبالطبع تتفاضل هذه المستويات وفق ما يضمن الحقوق الفردية والمصلحة العامة مع أولوية حق الجماعة إذا حدث تعارض بين الفردي والاجتماعي. وبذا تقوم نظرية الحرية في الإسلام على «إطلاق حرية الفرد في كل شيء ما لم تتصادم بالحق أو بالمصلحة العامة، فإن تعدت أصبحت اعتداء

يتعين وقفه وتقييده. في ضوء هذا النظر تصبح الآية ﴿لا إكراه في الدين﴾: (البقرة: ٢٥٦) هي القاعدة الكبرى التي تسوغ «حرية المعتقد». فالإسلام «لا يجيز إكراه أحد على الدخول فيه، ولا يسمح لأحد أن يكره أهله على الخروج منه، ومن أجل ضمان عدم الإكراه أوجب الإسلام على المسلمين أن يعتمدوا في دعوتهم أسلوب الحكمة والموعظة الحسنة لتبين الرشد من الغي». وتعزز الآية: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ (الكهف: ٢٩) هذا المذهب. إن الحرية هي الأصل والأساس في الاعتقاد وأنها أول حقوق الإنسان[٢٦]. وفي مسألة حرية التعبير عن العقيدة ـ دفاعاً عنها أو الدعوة إليها أو نقداً لغيرها ـ يتبنى الغنوشي ما ذهب إليه إسماعيل الفاروقي من تقرير القول «أن للذمي ـ أو المواطن غير المسلم في الدولة الإسلامية ـ الحق في إذاعة قيم هويته في وسطه الخاص، أو في الوسط العام بشرط عدم انتهاك الشعور العام للمسلمين (..) وإذا كان من حق بل من واجب المسلم أن يعرض دعوته على مواطنه غير المسلم، فإن لهذا الأخير الحق نفسه»[٢٧]. ثم يعزز هذا الرأي برأي لأبي الأعلى المودودي يذهب فيه إلى أنه «سيكون لغير المسلمين في الدولة الإسلامية من حرية الخطابة والكتابة والرأي والتفكير والاجتماع ما هو للمسلمين سواء بسواء(..) سيكون لهم الحق في انتقاد الدين الإسلامي مثل ما للمسلمين الحق في نقد مذاهبهم ونحلهم، وسيكون لهم الحرية كاملة في مدح نحلهم، وإن ارتد ـ أي المسلم ـ فسيقع وبال ارتداده على نفسه، ولا يؤخذ به غير المسلم، ولن يكره غير المسلمين في الدولة الإسلامية على عقيدة أو عمل يخالف ضميرهم، وسيكون لهم أن يأتوا كل ما يوافق ضميرهم من أعمال ما دام لا يصطدم بقانون الدولة»[٢٨]. أما حالة «الردة» ـ وهي الكفر بعد الإسلام عن وعي واختيار ـ فيرجح في أمرها أن تكون «جريمة لا

علاقة لها بحرية العقيدة (..) وأنها مسألة سياسية قصد بها حياطة المسلمين وحياطة تنظيمات الدولة الإسلامية من قبل أعدائها، وأن ما صدر من النبيّ (ص) في شأن الردة إنما هو باعتبار ولايته السياسية على المسلمين، وبذلك تكون عقوبة المرتد تعزيراً لا حداً (القتل) وأنها جريمة سياسية تقابل بالأنظمة الأخرى بجريمة الخروج بالقوة على نظام الدولة ومحاولة زعزعته وتعالج بما يناسب حجمها وخطرها من معالجات[٢٩]. وهذا الرأي ليس هو رأي «الجمهور» وإنما هو رأي اجتهادي حديث.

وهكذا اتسع الفكر الإسلامي الحديث لمفهوم حق الاختلاف حتى أقر مشروعية الاختلاف لا لغير المسلمين فقط من اليهود والنصارى ـ وهو ليس بالأمر المستحدث ـ وإنما أيضاً لغير المسلمين بإطلاق من أهل النحل والمذاهب والديانات والفلسفات التي تقف من الإسلام موقف الشاك أو الناقد أو المنكر. لكن ما لم يقر به في إطار مشروعية الاختلاف هنا وفي جميع الأحوال هو أن يتخذ الاختلاف طابعاً «عملياً» أي أن يتحول إلى «جريمة سياسية» تتجسد في «الخروج» أو «البغي» أو «الردة» المادية العنيفة على نظام الدولة.

وبالطبع هذا يعيدنا إلى الصيغة القصوى من «الاختلاف»، وهي الصيغة التي تتمثل في إنكار الطاعة للدولة أو الإمام وفي الخروج على الجماعة وتهديد وحدتها وتدميرها. وهي مسألة خاض فيها القدماء طويلاً، وكان لها وما يزال وقع خاص عظيم في أزمنتنا الراهنة.

(٤)

إن حالة «الاختلاف العملي» تباين تماماً حالة الاختلاف الفقهي أو الاختلاف الديني أو الاعتقادي. وذلك لأنها ذات آثار مادية

مباشرة على الفرد والجماعة والدولة. والأصل هنا أن الاختلاف يتعلق بمبدأ عام هو ظهور المنكر في أعمال الإمام أو (ولي الأمر) أو الجماعة أو الدولة. وذلك يجري حين لا يكون (ولي الأمر) مطبقاً لأحكام الشريعة، أي حين لا يحكم بما أمر الله، وحين لا يحكم بالعدل بين الناس، وحين يأمر بالمعصية. فإذا ظهر ذلك منه فإنه يصبح للرعية الحق في أن لا تسمع ولا تطيع.

والأصل العقيدي في طلب تغيير المنكر ونبذ الطاعة (النص). فالآية تقول: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾ (آل عمران: ١٠٤). والحديث يقول: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وهو أضعف الإيمان». والآيات والأحاديث والأخبار في ذلك وفيرة[٣٠].

لم يجنح أهل السنة الأوائل والمحدثون، كما رأينا، إلى الخروج ونبذ الطاعة، ولا إلى طلب تغيير المنكر بالأداة الأولى من أدوات تغيير المنكر، آلة «اليد»، أي القوة المادية العنيفة، وذلك نشدانا لوحدة الجماعة والأمة. بيد أن آخرين ـ الخوارج والمعتزلة والزيدية من القدماء ـ والجماعات الإسلامية الراديكالية من المعاصرين، أقروا مبدأ نبذ الطاعة بالخروج القتالي. وبالطبع عرف التاريخ الإسلامي حركات «ثورية» عديدة ترددت في مسوغات «العصيان» و«الوثوب» و«الفتنة» بين (النص) وبين متطلبات العدل الاجتماعي أو نزعات النفاق أو «الزندقة» الصريحة. وكذلك لا بد من أن نعتبر (أهل الردة) و(أهل الحرب) و(قطاع الطرق) من بين هؤلاء الذين خرجوا على السلطة وعلى الجماعة ولكن لدواع غير دينية أو اعتقادية. فهؤلاء جميعا لا يدخلون في الفئات التي تطلب «تغيير المنكر» لأوامر نصية. أما من

يسميهم صاحباً (الأحكام السلطانية)، الماوردي والفراء، بـ (أهل البغي) رجوعاً إلى الآية: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾ (الحجرات: ٩)، فإنهم طائفة «مؤمنة» انفردت بمبدأ ابتدعته واعتزلت «أهل العدل» وخالفت الجماعة أو خرجت على الإمام، لدواع مسوغة بـ (النص). ولعل (الخوارج) الذين تعللوا في خروجهم بآمر «الحكم لله» وبقتال السلطان الجائر أو الكافر هم الذين تجري عليهم هذه الصفة من وجهة النظر السنية التقليدية. والحقيقة أنهم يدخلون في الفرق التي تطلب «تغيير المنكر» وترى أن «الاختلاف» في معتقدها وفعلها العملي هو حق شرعي تقتضيه النصوص الدينية نفسها.

لا شك في أن ثمة فروقاً في طرائق الفعل التي يلجأ إليها أصحاب «حق تغيير المنكر» من الخوارج والمعتزلة والزيدية والجماعات الدينية ـ السياسية المعاصرة. فالخوارج مثلاً يأخذون بمبدأ المقاتلة للإمام والجماعة ولا يقبلون مراتب متوسطة بين السلم وبين الحرب، وذلك على وجه العموم. أما الزيدية فيربطون «الثورة» بالدعوة وخروج الإمام الزيدي. أما المعتزلة فإنهم، برغم تميزهم بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كواحد من مبادئهم الاعتقادية الأساسية، يجعلون «المقاتلة» لتغيير المنكر مرتبة أخيرة في الفعل تلي مراتب أولها «إصلاح ذات البين»[٣١]، ولا نعلم «جماعة من المعتزلة» ثارت إلا تلك التي خرج على رأسها بشير الرحال ومطر الوارق مع الإمام الزيدي إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، في خلافة أبي جعفر المنصور عام ١٤٥هـ[٣٢]، وهي حالة فذة من حالات

التغيير الثوري للمنكر لا يقاربها إلا تلك التي دخل فيها أحمد بن نصر الخزاعي القريب من تيار أصحاب الحديث[٣٣]. والغالب على المعتزلة النصح والنقد والإغلاظ في القول والشجب، أي النزعة الإصلاحية المتشددة. أما الجماعات الإسلامية المتصلبة المعاصرة فإنها تتخذ من عبارة ابن تيمية: «فمن عدل عن الكتاب قُوِّم بالحديد ولهذا كان قوام الدين بالمصحف والسيف»[٣٤] شعاراً لفعلها - إذ المقصود أن يكون الدين كله لله وأن تكون كلمة الله هي العليا - وذلك برغم اعتقاد ابن تيمية نفسه أن «من أصول أهل السنة والجماعة لزوم الجماعة وترك قتال الأئمة وترك القتال في الفتنة»[٣٥]. لكن «سلفية» هذه الحركات لا تتفق تماماً مع سلفية ابن تيمية في حقيقة الأمر، فهي توجه فهمها للسلفية إلى ضرورة الانفصال والثورة والخروج أو الوثوب على الحكام والمجتمع بالجهاد والمواجهة والقتال و«الفعل المباشر». ذلك أن «طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف»، وإعادة «الخلافة على منهاج النبوة» لا تتم «إلا بقتال الطواغيت وجهادهم إذ إنهم لا ينخلعون البتة عن سلطانهم بغير قتال» (..) ولأنه «لا ولاية لحكام اليوم» «لخروجهم عن دائرة الإسلام بنبذهم كتاب الله واستبدالهم للشرائع.. فإن تغييرهم والوثوب عليهم ومقاتلتهم تصبح واجبة وتصبح «المواجهة حتمية»، إذ «الدار دار كفر»[٣٦].

(٥)

لا بد إذن من تكرار القول إن مفهومي الطاعة والاختلاف يترددان بين مبدأي الحق والواجب. فالطاعة حق لصاحب الشرع من ناحية وللدولة من ناحية ثانية. وهي بذلك واجب على الإنسان المسلم ما دامت الدولة ترعى «حقوق الله و«حقوق العباد» أو الناس وتأتمر بأمر العدالة وإيتاء كل ذي حق حقه ولا تأتي ما يمثل عصياناً لله، أي

للشريعة. والحقيقة أن هذه الرؤية لا تختلف عما يمثل حال الدولة والمواطن في الأنظمة السياسية الحديثة. فالدولة ذات سمة «قهرية» تلزم المواطنين بالتقيد بالقوانين وبطاعة الدولة. غير أنها من وجه آخر ملزمة بالتقيد بتنفيذ القوانين وعدم الخروج عليها وهي إن فعلت ذلك فإن الأجهزة التمثيلية ـ البرلمانات أو الجمعيات الوطنية أو ما شابهها ـ تسائلها وتخضعها للحساب، وفي الأحوال الفردية يلجأ الأفراد إلى القضاء لإدراك حقوقهم. وبطبيعة الحال يقوم النظام السياسي الحديث في النظم الديموقراطية على مبدأ تداول السلطة، وهي نظم تعني أن مبدأ الاختلاف مبدأ شرعي بكل المقاييس شريطة إلا يتخذ طابع العصيان المسلح. في هذه الحالة يحق للسلطة السياسية أن تلجأ إلى قمع العصيان وتقديم «العاصين» للقضاء ليلقوا الجزاء الذي يستحقونه وفق أحكام القانون. وهذا الوجه من القول لا يعني أن نظام الخلافة التاريخي مماثل أو مقارب في طبيعته وماهيته للنظام الديمقراطي الحديث. فالفروق بينة.

ومع ذلك فلا بد من أن نلاحظ أن مبدأ الطاعة ـ وبخاصة الطاعة لأولي الأمر أي للدولة ـ قد اتخذ في النظرية السياسية الإسلامية التقليدية طابع الإطلاق، إذ بدا مبدأ «مقدساً» لا يحق لأحد المساس به، حتى إن من «شق عصا الطاعة» ومات وهو على هذه الحال فإنه يموت «ميتة جاهلية». ومن المؤكد أن منظومة تضفي على «أولياء الأمور» هذا الضرب من السلطة القصوى لا يمكن إلا أن تفضي إلى نظام سياسي فردي استبدادي. وقد فطن الفقهاء السياسيون إلى هذا الأمر وأرادوا أن يخففوا من وطأته فاتجهوا بحرص شديد إلى الثناء على «العدل» وإلى حض الخلفاء والأمراء والسلاطين بدون كلل على سياسة العدل وعلى تقديم هذه السياسة في إهاب جميل والترسيخ

في أذهانهم أن «العدل أساس المُلْك». ولم تكن مصنفات «مرايا الملوك» و«نصائح الملوك» التي برع فيها «الأخلاقيون السياسيون» من أمثال الغزالي والماوردي والطرطوشي إلا أداة من أدوات هذا التوجيه «اللطيف» لسياسة الملوك المستبدين. أما مبدأ قبول العصيان والخروج بالسيف فلم يقبلوا به وذلك حرصاً منهم على استمرار وجود الجماعة ونظامها الشرعي ووحدتها البنيوية.

بيد أنه لم يكن ثمة مفر من الاختلاف بأشكاله المختلفة. فالاختلاف قدر البشر جميعاً وسنّة لا يفلت منها أحد. وإذا كان (أولياء الأمور) لا يرضون بالاختلاف، وبخاصة العملي منه، ويتابعهم في ذلك «فقهاؤهم»، فإن النصوص الدينية تجيز هذا الاختلاف وتبيحه في أشكاله المختلفة، بدرجات. لكن أولئك الفقهاء يحرصون كل الحرص على «تقييد» دائرة الخلاف والاختلاف ولا يرتاحون إلا إلى ضرب واحد منه هو الاختلاف الفقهي الذي يعتبرونه «رحمة». أما الضروب الأخرى فهي مكروهة بغيضة. وفي هذا الإطار يشدد هؤلاء الفقهاء على مبدأ «تغيير المنكر» في حق المخالفين ـ في المعتقدات والمعاملات ـ ويخترعون مؤسسة ذات نظام دقيق محكم هي مؤسسة «الحسبة» الموجهة في حقيقة الأمر إلى «الاحتساب» على الرعية أو الناس وضبط أفعالهم وقمع المنكر منها، أكثر مما هي موجهة إلى (أولي الأمر) الذين تراعى أحوالهم ولا يجرؤ أحد على المساس بهم والتنويه بـ«منكراتهم». وذلك برغم كل ما يساق من أقوال نظرية في «واجبات الإمام» وفي موجبات خلعه.

غير أن الحقيقة هي أنه مع استمرار الرؤية القديمة في أمر الاختلاف لدى طوائف واسعة من المفكرين المسلمين المحدثين ومن الحركات الإسلامية المعاصرة، إلا أن تطوراً حقيقياً حدث في

اجتهادات بعض مفكري الإسلام وبعض حركات النهضة الإسلامية التي حرصت بشكل أو بآخر، حقيقةً أو ظاهراً، على أن تبدي جهوداً تنويرية في مسألة حق الاختلاف. والذي تقرر في هذا النزوع هو أن الاختلاف، بكافة أشكاله، حق مشروع للإنسان المسلم. ويستوى في ذلك الاختلاف الفرقي - أو الحزبي -، والاختلاف الفقهي الاجتهادي، والاختلاف الاعتقادي المذهبي أو الأيديولوجي، والاختلاف العملي المتصلب. وهذا الأخير فقط هو الذي أصبح ذا سمة سجالية خلافية في العقود المتأخرة من هذا القرن. ولعل الاختلاف «الاعتقادي» هو أكثر أشكال الاختلاف اتصالاً بـ «حقوق الإنسان» التي يطالب بها العالم المعاصر. لقد ذهبت النظرية الفقهية التقليدية إلى إنكار مثل هذا الحق، فكان حكم المرتدين الذين بدلوا دينهم القتل. وانسحب ذلك على الكفار بإطلاق الذين يعلنون كفرهم الصريح. لكن هذه النظرية لقيت تطويراً حقيقياً عند فريق من المفكرين المسلمين المعاصرين الذين أقروا ابتداء أنه «لا إكراه في الدين»، وأن من حق الإنسان أن يتمثل ما شاء من الاعتقاد، الديني أو غير الديني، الإسلامي أو غير الإسلامي. وبالطبع يصدق هذا الوصف عندهم على طوائف عديدة من الأفراد والمثقفين في عصرنا - من الماديين، والملحدين، والماركسيين، والعلمانيين، والليبرالين وغيرهم.

أما الاختلاف التقابلي - أعني المقاتلة بالحديد والنار - فقد أثبتته الجماعات الإسلامية الراديكالية لنفسها حقاً مؤسساً على فهمها الخاص لبعض (النصوص) الإسلامية من ناحية، وعلى اجتهادات بعض فقهاء الإسلام كابن تيمية من ناحية أخرى. بيد أن مثل هذا الحق تنازعهم فيه الدولة والرأي العام الإسلامي نفسه والمجتمع الدولي على وجه العموم. وفي جميع الأحوال لا أحد ممن يدعو لحق الاختلاف في

إيديولوجية حقوق الإنسان المعاصرة يرى أن حق الاختلاف للإنسان يعني أنه يحق للمواطن، لاختلاف في الرأي أو العقيدة مع نظام الأغلبية أو مع الدولة، اللجوء إلى العصيان المسلح وإلى شق عصا الطاعة للدولة والمجتمع، إلا في حالات مخصوصة ينظر فيها بعين الاعتبار إلى كل حالة على حدة وبما هي ذات ملابسات محددة، بسيطة أو معقدة.

الإنسان حر في ما يعتقد، والاختلاف حق من حقوقه المشروعة. ذلك ما انتهت إلى تقريره الاجتهادات النظرية لنفر غير ضئيل من المفكرين المسلمين المعاصرين الذين يتعلقون بالفكر «الدعوي» الإسلامي أو ينسبون إلى بعض الأحزاب والحركات الإسلامية السياسية أو تيار «التحرر الديني» على وجه العموم. وبكل تأكيد ذلك ما يقوله أولئك الدعاة وهؤلاء «النشطون» السياسيون أو «مدعو التحرر» في الأفق النظري الخالص. وإلى أن تختبر أفكارهم الحقيقية في الممارسة العملية المحتملة لا بد من تصديق ما ذهبوا إليه من اجتهاد نظري، وإن كان بعضهم قد تنكر واقعياً لهذا النهج في حالات من الاختلاف لا يتعذر التعرف عليها في هذه العقود والسنوات الأخيرة.

والحقيقة هي أن الشروط التي تتلبس حال الإسلام في الزمن الحاضر، وتلك التي تنتظره في القرن القادم لا تأذن في أي حال من الأحوال بالانحياز إلى صيغ تقابلية جذرية في مسائل الطاعة والاختلاف. فالطاعة تظل شرطاً لا غنى عنه للحياة في مجتمعات الدولة المدنية وقوانينها الملزمة القهرية، إذ هي حق لهذه الدولة لا مفر منه، كما أن المصلحة العامة للمجتمع أو الجماعة تلزم بها بإطلاق. وذلك بطبيعة الحال في حدود النظام والقانون ومتعلقاتهما. أما

الاختلاف فقد أصبح مقوماً بنيوياً من مقومات الدولة والمجتمع الحديثين، حيث تنبني الحياة العامة فيهما على مبادئ الديمقراطية والإرادة التمثيلية والحرية. وهذه المبادئ تقر بالاختلاف بشتى أشكاله، إلا ما اتصل منه بالاختلاف الذي يتولد عنه الخروج على الدولة والمجتمع والقانون. ومع أن ثمة نفوراً من النظام الديمقراطي لدى بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين ولدى بعض الحركات والجماعات الإسلامية النشطة ـ وذلك ظناً بأن هذا النظام يجعل الحكم للشعب لا للشريعة ـ فإن ثمة تياراً تنويرياً قوياً يشتد ساعده في المجتمعات الإسلامية المعاصرة ويحرص على أن يوجه الحياة في هذه المجتمعات وجهة الديمقراطية والحريات العامة والتعددية العقيدية والثقافية، وذلك اعتقاداً من ممثليه بأن النظام السياسي ـ الاجتهادي العقيدي، وبأن القوة الذاتية لهذا النظام تأذن بالمراهنة على إنفاذ هذه القيم في إطار من «الشورى الملزمة» المقترنة بإرادة الأكثرية التمثيلية للأمة. لا شك في أن بعض أشكال «الحرية الاعتقادية» لن يجد قبولاً في أعين أكثر هؤلاء الإسلاميين «تحرراً» وذلك حين تتخذ هذه الحرية شكل الطعن أو التشهير أو التحقير أو الإساءة الجارحة الأخلاقية، لعقائد الإسلام ورموزه وأهله، مثلما أن بعض أشكال الحرية ـ وبخاصة الحرية الجنسية ـ لن يكون مرضياً عنه أو مسكوتا عنه، لكن ذلك قد لا يكون سبباً كافياً عند هؤلاء لكي يعلنوا رفضهم لقيم بات قبولها أمراً ضرورياً. وبكل تأكيد لا يعني ذلك كله أن الإسلام سيتجه على وجه العموم هذا الاتجاه «الحر المتنور» في المستقبل المنظور، فنحن نشهد أيضاً اشتداد نزعات متصلبة لدى بعض الأنظمة أو الحركات السياسية ـ الدينية الإسلامية المعاصرة، وهو أمر يعزز الاعتقاد بأن المستقبل سيحمل تباينا في الرأي حول هذه المسائل وبأن الاختلاف في شأنها سيكون حتمياً. بيد أن الاختبار الكبير سيتمثل في مدى قدرة

المختلفين على ممارسة حق الاختلاف، وفي الاستيثاق من أن أحداً لن يلجأ إلى فرض اجتهاده بالقوة والقهر والحديد، وفي أن يتعزز الاعتقاد بأن رأي الأغلبية التمثيلية أو اجتهادها هو الذي سيتم الاحتكام إليه في نهاية المطاف.

الهوامش

(١) أبو حامد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق عادل العوا، دار الأمانة، بيروت، ١٩٦٩، ص ٢١٤ ـ ٢١٥.

(٢) عبد الرحمن بن خلدون: **المقدمة**، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٩، ١: ٧٨ ـ ٧٩، و١: ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

(٣) **صحيح مسلم** ٦: ١٣، **صحيح البخاري** ٤: ٦؛ **مسند أحمد** ٢: ٢٥٣، **السنن الكبرى** ٨: ١٧٥؛ **سنن ابن ماجة** ٢: ٩٥٤.

(٤) مالك بن أنس، الموطأ، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٣، ١: ٣٤٥ ـ ٣٤٦.

(٥) نفسه ١: ٣٤٧.

(٦) أبو الحسن الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ط ١، الكويت، ١٩٨٩، ص ٢٤.

(٧) أبو بكر البيهقي، **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨١، ص ٢٤٥، وقد أورده البخاري (في: الفتن) ومسلم (في: الإمارة). وانظر أيضاً حول الطاعة بين «أهل الدين» وبين «دول الخلافة» كتابي: **المحنة ـ بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، ط ١، دار الشروق، عمان، ١٩٨٩، ص ٣٤١.

(٨) **تاريخ اليعقوبي**، دار صادر، بيروت، ٢: ٢٢٢؛ **أحياء علوم الدين** للغزالي، دار المعرفة، بيورت، ٤: ٩٩.

(٩) **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** ١٦: ٢٢٨.

(١٠) ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة ١؛٢٩٤ ـ ٢٩٥، ٢: ١٣٠ ـ ١٣١.

(١١) حنبل ابن إسحاق، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٨٩ ـ ٩٩.

(١٢) **شرح العقيدة الطحاوية**، بيروت ـ دمشق، ١٩٨٤، ص ٤٢٧ ـ ٤٣٧، وانظر كتابي: **المحنة**، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

(١٣) أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، ط ٣، عني بتصحيحه هلموت ريتر، ١٩٨٠، ص ٤٥١.

(١٤) نفسه، ص ٤٥١ ـ ٤٥٢.

(١٥) محمد سعيد رمضان البوطي، **على طريق العودة إلى الإسلام**، ط ٦، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٢، ص ٦٤ ـ ٦٥.

(١٦) ابن الإخوة (محمد بن محمد بن أحمد القرشي)، **معالم القربة في أحكام الحسبة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(١٧) أبو الحسن الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ٢٢ ـ ٢٣، وأبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٣، ص ٢٧ ـ ٢٨، وابن الإخوة **معالم القربة**، ص ٧٣ ـ ٨٣.

(١٨) الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ص ١ ـ ٢.

(١٩) أبو حامد الغزالي، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، منشورات دار الحكمة، بيروت ـ دمشق، ١٩٨٦، ص ١٠٤.
(٢٠) محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** ٣٠: ٣٣١؛ فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير** ٣٢: ١٤٧؛ القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن** ٢٠: ٢٢٩.
(٢١) أبو منصور البغدادي، **أصول الدين**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨١، ص ٣١٨ ـ ٣٢٤.
(٢٢) نفسه، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.
(٢٣) علي أومليل، **شرعية الاختلاف**، ط ٢، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٣، ص ١٢ ـ ٥٥.
(٢٤) عبد العزيز جاويش، **الإسلام دين الفطرة والحرية**، ب.ت، ص ١٦٠ ـ ١٦٢.
(٢٥) محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة** ط ١٧، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.
(٢٦) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ط ١ مركز داراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٣، ص ٤٢ ـ ٤٥.
(٢٧) نفسه، ص ٤٧.
(٢٨) نفسه، ص ٤٨.
(٢٩) نفسه، ص ٤٨ ـ ٥٠.
(٣٠) ابن الأخوة، **معالم القربة**، ص ٦١ ـ ٨٣.
(٣١) عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٦٥، ص ١٤٤.
(٣٢) انظر تفصيل ذلك في كتابي: **المحنة**. . ، ص ٥٨ ـ ٦٢.
(٣٣) نفسه، ص ١٦١ ـ ١٧٣.
(٣٤) ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، دار المعرفة، ص ٢٤.
(٣٥) ابن تيمية، **الحسبة**، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ١٣٨٧هـ، ص ٤٢.
(٣٦) انظر دراستي: **السلفية ـ حدودها وتحولاتها**، مجلة عالم الفكر، الكويت، العددان ٣ و٤، ١٩٩٨، ص ٨٨ ـ ٩٠.

أسئلة المستقبل(*)

(*) محاضرة ألقيت في إطار برنامج (الأسبوع الثقافي) لكلية الآداب بجامعة السلطان قابوس في سلطنة عمان (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٨).

لقد انتهى القرن العشرون قبل أن ينتهي، أي قبل عشر سنوات من بلوغه غايته الزمنية الاتفاقية. فمنذ الأعوام ٨٩ ـ ٩١ تم فعلياً التحول إلى القرن الحادي والعشرين، بتبدد جملة وقائع القرن الظاهرة الكبرى، وبنجوم قيم وظواهر جديدة هي أيضاً كبرى وحاسمة.

حين نرجع البصر في المسار العربي للقرن العشرين يخيل إلينا أن هذا القرن قد تشكل في صورة منحنى مبدؤه نقطة دنيا يتجه بعدها صاعداً شيئاً فشيئاً ليبلغ، عند أواسطه، نقطة الأوج، ثم ينحدر بشكل متسارع كي يدرك في العقد الأخير من القرن غاية انحداره. في البدء أدرك العالم العربي ما أدرك الدولة التي كانت تطويه بين جناحيها، الدولة العثمانية. درست هذه الدولة فانعتق منها غداة الحرب الكونية الأولى ثلة من الدول القومية أو الوطنية ـ تركيا من ناحية والأقطار العربية المستعمرة على وجه الإجمال من ناحية الأخرى. في أواسط القرن كانت جميع الأقطار العربية قد أصبحت دولاً مستقلة تتوثب لتحقيق جملة من التطلعات الثقافية والاجتماعية والسياسية والقومية. لكن ها نحن أمام بوابات القرن الجديد وشكوانا من الإخفاق مريرة وخوفنا من المستقبل والغد المنظور يعلن عن نفسه في

أشكال لا تبعث على الطمأنينة.

والحقيقة أن علينا أن نتحلى بأكبر قدر من الشجاعة لنقر بأن لخوفنا مسوغاته الراسخة، وبأن الغد القريب لا يحمل لنا شفاء عاجلاً من هذا الخوف، وبأن أسئلة كثيرة تثور أمام نواظرنا وتتطلب الإجابة، والإجابة السريعة.

ذلك أن العالم الذي نعيش فيه قد شهد في هذه العقود الأخيرة من القرن تطورات هائلة أدركت آثارها كل أرجاء المعمورة على نحو داهم متسارع لا يرحم. وإذا كانت العقلانية الأوروبية الحديثة وصنوها الليبرالية الرأسمالية قد وعدتا البشرية بعالم موحد متجانس في القرن الماضي وفي مطلع هذا القرن ـ بقيادة الغرب بطبيعة الحال ـ وإذا كانت المذاهب الجماعية (الاشتراكية والشيوعية) قد قصدت إلى الشيء نفسه.. فإن نهايات هذا القرن قد أفضت مع الليبرالية الجديدة ـ أو الليبرالية الديموقراطية في صيغتها القصوى ـ إلى تفتيت العالم وتفكيك بناه الأساسية وتوليد عوالم صغيرة متناثرة يجري كل منها وراء خصوصياته المتعددة وتطلعاته الذاتية المتفردة، برغم الوهم الكبير الذي ينشر سحبه في كل مكان ويسعى جاهداً لأن يقر في أذهاننا أننا نتجه نحو كون واحد ونحو عالم شفاف تحكمه القوانين نفسها والمنطق نفسه. إن التقابل هنا صارخ: بين واقع أو وهم العالم الكوني المتصل الواحد، وبين العوالم المنفصلة المتعددة. بكل تأكيد لا يستطيع أحد أن ينكر الظفر الذي حققته الليبرالية الديموقراطية بقيادة الغرب ـ أوروبا وأمريكا ـ لكن من الذي يستطيع أن يزعم أن الأمور قد استقرت على حال نهائية؟ إن أبرز ما فعلته الليبرالية الجديدة بفرضها لاقتصاد السوق وقوانينه الحرة الطليقة أنها كدست الأمور في قبضة محدودة من المشروعات والشركات العملاقة وأغرقت نفسها وأغرقت كل العوالم

الأخرى في سيل من الأزمات والاضطرابات المالية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي حولت العالم إلى مسرح للمفاجئ وغير المتوقع والكارثي في كثير من الأحيان. ومع ذلك فإننا سنكون قصار النظر إن نحن قابلنا هذه الظواهر بعدم الاكتراث واللامبالاة مثلما كانت دوماً عاداتنا بإزاء الظواهر الكونية الشاملة والقوى الإقليمية أو المحلية الصاعدة أو الداهمة. إننا لا نستطيع أن نقول بكل بساطة: إن هي إلا مرحلة عابرة ثم تعود الأمور إلى مجراها الطبيعي، وسيكون كل شيء على ما يرام. فالحقيقة هي أن الأمور لن تكون تماماً على ما يرام ولن تعود إلى الحالة التي كانت عليها من قبل، وإن تحولات عميقة ستجري وتشكلات ستنجم، عندنا وعند غيرنا، وعندنا أكثر مما هو عند غيرنا، لسبب بسيط هو أننا نمثل حتى الآن الجهة «القابلة» لا الجهة «الفاعلة».

إن الوقائع الكبرى لنهايات هذا القرن تهجم علينا من كل الجهات وتحاصرنا حصاراً شديداً. إنها تطرح علينا جملة من الأسئلة التي يتوجب علينا الإجابة عنها بوضوح وصرامة.

وحتى لا يكون مثل هذا الزعم ضرباً من القول العام المجرد علينا أن نحدد أولاً طبيعة هذه الظواهر الكبرى لننظر بعد ذلك في الأسئلة التي تلقيها إلينا وفي ما يمكن أن تكون عليه أجوبتنا عليها.

الواقعة الأولى: الظفر الغربي الشامل وتقدم الغرب المطلق في قطاعات المعرفة والعلم والنظم والاتصال والتقنية.

الواقعة الثانية: تفكيك العالم سياسياً وثقافياً والسعي إلى إعادة توحيده اقتصادياً في ظل نظام العولمة والليبرالية الجديدة أي بنشر اقتصاد السوق وفرض هيمنته وإشاعة قيمه.

الواقعة الثالثة: إعادة تشكيل العالم والبشر والأشياء بالتكنولوجيا الإعلامية الخارقة.

الواقعة الرابعة: تعاظم التفاوت بين مناطق الغنى والرفاهية والرخاء وبين مناطق الفقر والعوز والفاقة وتكدس أسباب الرخاء في بعضها القليل، ومظاهر الفقر في بعضها الأغلبي.

الواقعة الخامسة: اضطراب الأحوال البيئية الكونية واتساع المخاطر الطبيعية والصنعية على الحياة البشرية وعلى الكوكب بسبب هذه الأحوال ومسبباتها الإنسانية أو الطبيعية.

لكن ما الذي يحدث على وجه الخصوص في الفضاء البشري الخاص الذي اتفقنا على تسميته بالعالم العربي؟

أولاً: تجذر حالة «التفكيك» و«التفتيت» وتعمق السياسات «الوطنية» والخصوصيات الثقافية والمسارات المنفردة.

ثانياً: تفاقم الأوضاع الاقتصادية والمالية والاجتماعية والأخلاقية في مساحات واسعة.

ثالثاً: إخفاق التنمية وازدياد معدلات البطالة واتجاه الثروات الطبيعية الخاصة (البترول) إلى التضاؤل والنضوب.

رابعاً: اضطراب أحوال القيم المدنية وما يسمى في أيامنا بحقوق الإنسان (الديموقراطية، الحرية، العدالة، الرفاهية..).

خامساً: تفاقم النزعات الراديكالية للخروج من هذه المآزق جميعاً.

إن هذه الصورة هي بكل تأكيد صورة قاتمة، ويمكن الزعم بأنه مبالغ فيها وبأن الأمور ليست على ذاك القدر من «العدمية». والحقيقة

أن هذه الملاحظة سديدة، إذ إن عدداً من الدول «الوطنية» لا يشكو من جميع هذه الظواهر، كما أن بعضها قد بات أكثر اقتراباً من «الحالة الديموقراطية» مما كان عليه في السابق وذلك بفضل النظم أو المؤسسات السياسية الجديدة التي اتجه إليها، وبعضها الآخر لا يشكو من الفاقة أو من المديونية العالية أو من غياب الحقوق الإنسانية الطبيعية، لا بل إن بعضها يمكن أن ينسب إلى مجتمعات الرفاهية، أما النزعات الراديكالية فإنها لا تلقى التأييد الذي يتمناه أصحابها وهي على وجه العموم مما لا ترضى به الأكثرية. ومع ذلك فإن من واجبنا أن ندفع إلى السطح بالظاهر من هذه الوقائع لنراجعه في ضوء الأسئلة والأوضاع التي تفرضها الوقائع الكونية الكبرى التي سقتها قبل قليل.

لا يخالجني الشك أبداً في أن من المتعذر تماماً ـ في مثل هذه المحاضرة ـ أن ألاحق جميع الأسئلة والمشاكل التي تثيرها في فضاءاتنا الوطنية المختلفة الوقائع الكونية الكبرى، وبخاصة أن القضايا نفسها لا تطرح على كل أحد برمتها أو أنها لا تطرح بالطريقة نفسها. بيد أن عدداً من هذه الأسئلة ـ القضايا يظل مشتركاً بين الجميع، والكل مطالب بأن يخصه بالاهتمام والنظر والتدقيق. وذلك لحساب المستقبل. وأنا أقف ـ في حدود ضيقة يفرضها الوقت بطبيعية الحال ـ عند ثلاثة أسئلة منها:

السؤال الأول: سؤال الهوية والتراث والقومية والإسلام.

السؤال الثاني: سؤال القيم، قيم الديموقراطية والحرية والعدالة والرفاهية.

السؤال الثالث: سؤال الليبرالية الجديدة والعولمة.

في مقدمة القضايا التي تشغل بالنا وتملك علينا أفئدتنا وتحتل

القدر الأعظم من همومنا الثقافية والقومية تلك المتعلقة بالهوية والتراث والقومية والإسلام. والحقيقة أن هذه المسائل متراسلة متداخلة متراكبة متشابكة، وكلها تحيل إلى البؤرة نفسها، أعني الشخصية التاريخية والخصوصية الحضارية. ولست أبتدع جديداً إذ أشير إلى السمة «الطبيعية» لهذه المسائل، أعني أنها ظاهرة إنسانية شاملة وأن كل الأمم تسعى إلى أن تمد لنفسها جذوراً عميقة في الوجود الإنساني الاجتماعي الخاص وفي الوجود الإنساني الكوني الشامل بتعميق هذا الحامل الثقافي ـ النفسي ـ الاجتماعي الذي نسميه حامل الهوية. وفيما يتعلق بنا فقد استقر النظر على أن هذا الحامل هو مركب من العناصر الثقافية التي تستند إلى اللغة والتراث والتجربة التاريخية الحضارية والعامل الإسلامي ـ بدلالته الحضارية عند فريق وبمضمونه الاعتقادي المتفاوت النقاء عند فريق. والحرص على الهوية ليس إلا شكلاً من أشكال النزوع إلى «التوحيد». والنظر يؤدينا إلى أن تعلقنا بتجانس الهوية ووحدتها يعود إلى أمرين: الأول تعزيز بديل ثقافي عميق في وجه التدمير السياسي الذي لحق بمفهوم «الوحدة» القومي، والثاني الخشية على «الوجود العربي» أو «الإسلامي» من عاديات التحولات الكونية التي تعصف بالعالم. وتشاء الأقدار والتاريخ أن يكون لهذه «الهوية» مسوغات موضوعية لا يطالها الشك في إطار المعطيات الإنسانية الضرورية للمفهوم: فهنالك كما أسلفت اللغة الواحدة، والتجربة التاريخية المشتركة، والتراث الشامل والظاهرة الدينية.. كلها تؤسس للمفهوم، مفهوم الهوية، وتثبت قواعد «الوحدة» و«التواصل» التي يتطلبها. بيد أن التطورات الكونية الشاملة التي شهدتها القرون الماضية والعقود المتأخرة من هذا القرن ـ وهي تطورات سيكون لها تأثيرها الأقوى في القرن القادم ـ لم تدع عنصراً من هذه العناصر أو وجهاً من هذه الوجوه إلا وخلفت فيه آثاراً متفاوتة العمق، من شأنها أن

تفرض علينا مراجعة مفاهيمنا والتدقيق فيها. فالتوجه إلى تجذير الخصوصيات الوطنية أو الإقليمية أو المذهبية، واجتياح العناصر العلمية والتقنية والثقافية والفنية الجديدة، والتفكيك السياسي الذي فرض نفسه على الأقطار العربية جميعاً، والتشكل الجديد لظاهرة «الإسلام السياسي» وانبعاث المفهوم القديم للعلاقة بين الأنا والآخر، أو بين الإسلام والأغيار، وهو مفهوم قائم على الصراع الجذري.. كل ذلك خلف آثاراً عميقة في مفاهيم الهوية والتراث والوحدة والإسلام. والذي يبدو الآن أنه لم يعد يسيراً أن نواجه المستقبل بعالم عربي قوي موحد متراص على المدى المنظور على الأقل. نحن عرب، لكننا في الوقت نفسه أعراب وقبائل شتى. وثقتنا في مفهوم القومية العربية اضطربت بسبب ما ألحقت السياسات الوطنية أو «اللاوطنية» والاخفاقات القومية بهذا المفهوم من إضعاف وتشويه وتهميش.

فبكل تأكيد كلنا يستطيع الآن أن يتبين بأم عينيه وببداهة لا تحتمل التأويل أن العالم العربي قد تحول بقسوة لا ترحم إلى واقع «الدولة القطرية» التي تتجه إلى تجذير خصوصياتها «الوطنية» وإلى الابتعاد المتسارع عن الغائية القومية ومتطلباتها التي باتت تبدو في عينيها ثقيلة باهظة الثمن. وتميل الجمهرة من مفكرينا اليوم إلى الزعم أن الدولة القطرية أصبحت واقعاً ينبغي الإقرار به هو واقع نهائي لا رجعة عنه. ولكي يخفف هؤلاء من قسوة هذا «التقرير» ووطأته على نفوسنا يعلنون أن هذه الدولة هي سبيلنا إلى العالم العربي الموحد، ويقول بعضهم إننا كلما أمعنا في التشكيل العقلاني والديموقراطي لهذه الدولة كلما أصبحنا أكثر قرباً من حالة (الوحدة) المنشودة. لكن الحقيقة هي أن دروب العقلانية كثيرة، وكذلك دروب الديموقراطية، وليس ثمة ما يضمن أبداً أن العقلانية والديموقراطية سيوجهان الواقع

إلى حالة (الوحدة) وليس إلى حالة أو أحوال أخرى مباينة في ضوء المصالح الفردية القطرية وفي ضوء الضغوط الخارجية والظواهر الكونية الآخذة في الانتشار بعمق. ومع ذلك فإننا نعلم حق العلم أنه لا شيء ثابت ونهائي في الأمور الإنسانية والذي يقول إن الدولة القطرية هي القدر النهائي لا يختلف كثيراً عمن يقول على طريقة فوكوياما أن الإنسان «الليبرالي الديموقراطي» هو خاتم البشر! لكننا سنكون قصار النظر تماماً إن نحن اعتقدنا أننا نستطيع أن نقفز فوق الوجود القطري المخصوص وأن نتنكر لأحكامه الواقعية ونتوهم أننا قادرون على تحقيق أهداف أعلى وأسمى بمنأى عن هذه الأحكام. فلا يتبقى إلا الإقرار بها لا بما هي وقائع نهائية وإنما بما هي وقائع قابلة لأن توجه إنسانياً وفق غائية أسمى هي «الغائية العربية»، ووفق آليات عامة محكومة بسياسات ثقافية وقيمية ونفعية مشتركة تنأى نأياً صريحاً عن التضاد والتناقض.

ومن وجه آخر علينا أن نتبين أنه لم يعد في إمكاننا أن نجابه معطيات العالم الحديث الحضارية بمعطيات التراث الإنسانية التي انحدرت إلينا من القرون الماضية. فنحن نعلم حق العلم أن «التراث» ـ بما هو جملة من الأفكار والعلوم والمعتقدات والنظم والمؤسسات والمبدعات والمصنوعات تم إنجازها وفق نظرة شاملة إلى العالم ـ هو منجز «تاريخي» بإطلاق، بمعنى أنه متعلق بجملة الشروط الطبيعية والإنسانية والزمنية العارضة، وأنه يجسد أزمنة متفاوتة في ظروفها متباينة في مناحيها مختلفة فيما بينها برغم استمرار بعض وجوه هذا الزمن أو ذاك في حياة الزمن التالي أو الذي يليه إلى الزمن الحاضر. وإذا كان ثمة جزء من التراث ـ وهو ما أسميه بـ (التراث الحي) ـ يبقى ويستمر أو يتجدد زماناً أو أزمنة، فإن الجزء الأعظم منه تعلق به

السمة «التاريخية» وينسحب بالتالي مع انسحاب زمانه الخاص. والذي يترتب على ذلك أن على كل زمن أن «يبدع» تراثه الخاص وفقاً لما يتبقى من «التجربة التاريخية الحية» من وجه، ولمعطيات الواقع الحقيقية من وجه آخر ولتطلعات أبناء الزمن نفسه المشخصة، ولمعطيات التطورات الكونية من وجه آخر. بكل تأكيد يحق لمن يشاء أن يجعل (النص الديني) ـ الذي لم أجعله جزءاً من (التراث) ـ مبدأ أساسياً في هذا التشكيل فيقيم مشروعه على النص والواقع والتجربة الإنسانية العامة أو على (النص الديني) بما هو نص يكفي وحده عنده لتأسيس الإنسان والمجتمع والدولة، فيكون بذلك تياراً بين جملة من التيارات المتعددة التي تؤسس الهوية والوجود العربي على صيغة ما للإسلام الاجتماعي أو الأخلاقي أو السياسي.

ووجه (الإسلام) من السؤال بات واضح العالم. فقد ارتبط الإسلام منذ الأصول إلى أيامنا هذه برؤية تطورية لما يمكن تسميته بالاتباعية أو السلفية. وقد أبان لي البحث الخالص ـ (انظر في هذا الكتاب المبحث: **السلفية ـ حدودها وتحولاتها**، ص ٢١٩ ـ ٢٧٦) عن أن هذه الرؤية لاقت تحولات تاريخية صريحة ميزت فيها بين ما أسميته بالسلفية التاريخية التي تعتمد النص «والوسيط السلفي»، وبين ما أسميته بالسلفية المجددة التي تتجاوز السلفية التاريخية لتقبل بالطبيعة والعقل ومتعلقاتها، وبين ما أسميته بالسلفية المتعالية المباشرة ـ التي تسميها الأدبيات الصحيفية والإيديولوجية السائدة الأصولية الإسلامية ـ وهي سلفية تذهب إلى النصوص مباشرة وتعلو على سلطة التراث والسلف، وتباشر العالم الخارجي ـ المجتمع والدولة والعالم ـ بالفعل الثوري أو الفوضوي العنيف على شاكلة جماعات «العمل المباشر Action directe». وقد ولدت الحركات «الحديدية» هذه الصورة المنتشرة اليوم

عن الإسلام، وهي صورة «الإسلام غير الرحيم» المفارقة للصورة التاريخية والصورة المجددة له. والحقيقة أن الإسلام مصاب في أهله اليوم من عدة وجوه: توزعهم وتفرقهم وفشلهم من وجه أول، ونشوء صيغ إسلامية تثير، بأفكار أصحابها وعاداتهم، النفور في كل مكان من وجه ثان، وخروج فريق من أهل الإسلام عن أطره السمحة وصيغته الإنسانية الرحيمة إلى طريق التصلب والشدة والصراع غير الآمن من وجه ثالث، وتقصير مفكريه ونظاره ومتمثليه عن إدراك منطق الأزمنة الحاضرة وتحولات العصر المستقبلية وأحكام الواقع المريرة المعقدة وتنكرهم للمتطلبات المستجدة من وجه أخير.

ثم إن من واجبنا أن نتنبه عند هذا السؤال إلى أن التكنولوجيا الإعلامية تدق بعنف أبواب «الهوية» وتهدد أسباب «التواصل» وتزعزع أسس (الوحدة) وبناها لصالح ثقافات «التحرر الجديد». وكل الذي مر يعني أن مجابهة المستقبل، عند «حدود الهوية»، وفي ظل المعطيات والظواهر الكونية المدلهمة، لن تفضي إلى نتائج إيجابية إلا إذا نحن - أعني دولنا ومؤسساتنا - اتبعنا سياسات ثقافية عامة تحكمها قيم واضحة محددة مشتركة قابلة للإنفاذ المشخص الذي لا يحتمل التأجيل، وهجرنا كل وهم يتعلق بجدوى التراث، وأفلحنا في إعادة تشكيل صورة جديدة للإسلام والمسلمين جديرة بالتقدير والاحترام مسوِّغة للهيبة والثقة وحسن الظن.

السؤال الكبير الثاني الذي ينتظر منا إجابة للمستقبل، هو سؤال القيم. ما هي حالتنا القيمية، وما الذي يتوقع منا فعله كي نجيب على متطلبات هذا السؤال على النحو الذي يتمثله الحاضر ويتقبله الزمن المنظور الآتي؟

ثمة قيم أدركت صدقية قصوى في عصرنا هذا والغرب ينسب

هذه القيم جميعاً لنفسه. لا بأس، وإن كان قدر منها ليس كذلك بإطلاق: التقدم، الديموقراطية، الحرية، العدالة، الخير العام، النظام، الرفاهية، التعددية.. والشعار السائد اليوم هو: حقوق الإنسان. لقد استقام الغرب فعلاً واشتد عوده ونال الظفر بتمثل هذه القيم ورعايتها وتجسيدها بالقول والفعل. ومن المؤكد أننا نستطيع نحن أيضاً أن نفخر بأننا، في معتقداتنا وتجربتنا التاريخية، نؤمن بجملة هذه القيم، وبأن لها جميعاً أسساً راسخة في تراثنا. لكننا في واقع الأمر مضطرون اليوم إلى الإقرار بغياب هذه القيم جميعاً من حياتنا. وبمفارقة أقوالنا لأفعالنا في هذا المضمار. وهذه مسألة غائرة في أعماق مجادلاتنا وسجلاتنا اليومية: لماذا يحدث ذلك؟ لماذا هذا النفاق؟ ولماذا هذا الامتهان للإنسان في حياتنا ولماذا يتسنى لبنيامين نتنياهو مثلاً أن يقول للعالم بأسره كل يوم وليلة إن دولته هي الدولة الوحيدة الديموقراطية في منطقة الشرق الأوسط، وأنها الدولة الديموقراطية الوحيدة التي تحيا وتناضل بين نظم كلها دكتاتوريات؟

وبطبيعة الحال لم يدع الكتاب والإعلاميون والسياسيون المعادون للعرب وضعاً من أوضاع العرب «القيمية» الشاذة إلا وشهَّروا بها في كل حين ومناسبة. حتى باتت «الصورة القيمية» للعربي والعرب صورة مرذولة في كل مكان. إن تحليل واقع الحال يتطلب تحليلاً سوسيولوجياً وفلسفياً وثقافياً واسعاً معمقاً شاملاً. والمقام لا يحتمل ذلك. لكن الذي لا بد من التوجيه إليه، للمستقبل، هو أن نراجع جملة القيم ـ التي تسمى بالقيم المدنية ـ في حياتنا المشخصة الحاضرة وأن نوطد العزم على إعادة بناء هذه القيم وتشكيلها على أسس جديدة راسخة لا على مستوى النظر فحسب، وإنما قبل كل شيء وبعد كل شيء على مستوى الفعل والعمل. وإذا لم نفعل ذلك فإنه لن يكون

لوجودنا في القرن القادم أية «قيمة أخلاقية» أو «وجودية» على الإطلاق.

السؤال الثالث الكبير ـ ولعله أكبر الأسئلة ـ هو السؤال الذي توجهه «الليبرالية الجديدة» لا إلينا فقط وإنما إلى كل سكان المعمورة؟ وهذا السؤال متشعب معقد. إذ هو يرتبط بجملة قضايا جوهرية: التحول إلى الليبرالية الجديدة واقتصاد السوق، مصير الدولة والديموقراطية، العدالة... إلخ.

إننا في العالم العربي، لا نحيا هذا العالم الجديد بما نحن جزء مكون وطبيعي منه، لكننا نحياه بقوة الانتشار والتأثر بمظاهره. فنحن أولاً لا ننتمي إلى الأفق الليبرالي بالمعنى الدقيق للكلمة، ولا تزال الدولة عندنا تؤدي دوراً في السياسات الاقتصادية وتنفيذها، والشركات المالية الكبرى لم تتحكم بعد في مقدراتنا، والمواطن لم يتحول حتى الآن إلى مجرد «زبون» في السوق المالي أو الاقتصادي بدلاً من أن يكون مواطن «الديموقراطية»، وكثير من الحريات ما زال عندنا «مقيداً» غير منعتق مثلما هو الحال في عالم الليبرالية الرأسمالية، والليبرالية الجديدة. هذا هو واقع الحال عندنا. لكن ذلك سيطاله التغيير في القرن القادم. وقد بدأت العقود الأخيرة وبخاصة هذا العقد الأخير، عقد التسعينات، تشهد معالم التغيير في قطاعات عديدة. ونحن مهددون فعلاً. وأسلحة التأثير تتقلب بين ضغوط السياسة الدولية، وضغوط المنظمات الاقتصادية والمالية الكبرى، وعبور الشركات الدولية أو متعددة الجنسيات، وانتقال رؤوس الأموال بيسر، وتراجع اقتصاديات الإنتاج الوطنية، وازدياد أحجام المديونيات الخارجية ونجوم عادات ثقافية جديدة وغريبة، وأخطر من ذلك كله أن بعض الدول أصبح يتخلى عن واجبات الدولة الأساسية التقليدية

أو يحولها إلى المؤسسات الخاصة، لكي تصبح الدولة بعد ذلك مجرد حارس للأمن وأداة قانونية ومنافح عن حقوق الشركات الكبرى والمشروعات الخاصة. وفي الدول والمجتمعات الفقيرة لن تولد هذه الأحوال إلا مزيداً من الفقر والفساد وانحسار العدالة وتفكك المجتمع ووقوعه هو والدولة رهين النظام الذي تقوم عليه هذه الشركات والمشروعات وستفقد الدولة قيمتها ولن يكون هناك معنى للحرية ـ باستثناء الحرية الاقتصادية وحرية السوق وحرية الجنس ـ ولن يكون هناك معنى للمواطنة، ولا للعدالة، ولا للتنمية، ولا للتقدم، ولا لشيء من القيم التي هي ذات دلالة وأهمية قصوى في حدود مجتمعاتنا العربية والإسلامية التي نعرف.

إن ما ينتظرنا نحن في ظل نظام الليبرالية الجديدة والفردانية المسرفة التي تتلبس هذا النظام ـ وهو يهجم علينا فرادى غير مجتمعين ـ هو تفكك مجتمعاتنا ودولنا وتفتتها، وتضعضع الاستقلال السياسي والثقافي، وغطرسة السوق ورأس المال والشركات المالية، وغياب العدالة، وانتشار الفساد الاجتماعي والأخلاقي، وتحول الفرد والمجتمع ليكونا عالة على النظام السوقي يقتاتان من منظمات «الإعالة الاجتماعية» وما تتصدق به المؤسسات المالية والشركات الكبرى ـ إن فعلت ذلك، وهي لن تفعله في بلادنا لأن القيم القديمة العدمية ستستمر ـ وستتفاقم الأوضاع إذا ما ظلت الليبرالية الجديدة سادرة في طريقها المتجه إلى إعادة تشكيل النظام الرأسمالي وتحويله عن مساراته «الاجتماعية» ليخلص لفردانية «اقتصادية» مطلقة وليستغني عن القدر الأعظم من العمال والشغيلة والموظفين والفنيين إيذاناً بما أسماه (جيريمي رفكين) J. Rifkin «نهاية العمل» حيث يهمل العُشران ويرفل في البطالة والإعالة الاجتماعية الثمانية أعشار، بعد أن كانت النسبة في

الرأسمالية السابقة للعولمة ثلاثة أخماس إلى خُمسين.

تلك قضية خطيرة، وما سبقها من قضايا ليس أقل خطراً.. ومثلها أيضاً ما لم أعرض له عرضاً خاصاً، كقضية البيئة والتلوث. إن التنويه بهذه المسائل برغم السمة الشمولية والاجتزائية التي تحكم طبيعة هذه المحاضرة ينبئنا عن حدود التفكير والتخطيط والعمل والفعل التي ينتظر منا أن نتوجه إليها منذ الآن حتى يكون لنا مكان بين البشر في القرن الآتي.

وبكل تأكيد من واجبنا أن نبتدع استراتيجيات للفعل تساعد على الإجابة عن أسئلة المستقبل التي عرضت لها. إن الأمر يتطلب مزيداً من التفكير والمراجعة وقدراً عظيماً من الخيال والإبداع. بيد أننا في جميع الأحوال لا بد أن نسلم بأن السؤال الأول، سؤال الهوية، يفرض ابتداع سياسات ثقافية عربية شاملة يمكن تبنيها في جملة الأقطار العربية، كما يلزمنا بضرورة الأخذ بمبدأ «التواصل» في العلاقات العربية وبالاتفاق على صيغة اقتصادية ـ نفعية بدون شك لكنها ذات طابع اجتماعي أخلاقي ـ ويحتم علينا إعادة تشكيل صورة الإسلام الكونية على نحو إيجابي. أما السؤال الثاني فيوجهنا إلى العمل على تعزيز أصل لا مندوحة عنه هو إشاعة القيم التمدنية وتجذيرها. وههنا يقتضي واقع الأحوال التفكر جدياً في إعادة بناء الدولة والحياة العامة على أسس صحيحة. إذا كانت الطاعة والولاء وأداء الواجب حقوقاً للدولة العربية على مواطنيها، فإن واجب هذه الدولة أن تعترف بجملة البداهات المؤسِّسة للدولة الحديثة، وفي مقدمتها أن وظيفة الدولة الأساسية هي تحقيق الخير العام في إطار من القيم التي باتت راسخة (المواطنة، الديموقراطية، الحرية، العدالة، النزاهة..) والحال هي أن غالبية دولنا تتنكب عن أداء هذا الدور وتمارس وظيفة مضادة

إن لم تكن عدوانية في حق شعوبها. وإذا كان صحيحاً أن «السلطة» في هذه الدول تجور على الدولة نفسها وأن بعض قطاعات المجتمع لا تلتزم بأداء واجباتها للدولة فذلك بكل بساطة لأن عناصر السلطة التي نصبتها الدولة نفسها لا تؤدي واجباتها كاملة في حق المواطنين لا بل إنها في كثير من الأحيان تجور عليهم وتجردهم من حقوقهم الإنسانية الأساسية، ومن حق العدالة على وجه الخصوص.

وأخيراً لا شيء ينبئ بأن مصالحنا تكمن في الاستسلام لنظام العولمة والليبرالية الجديدة على النحو الذي يجري في المجتمعات الرأسمالية عالية التصنيع والرفاهية، أو في الإحلال المتفرد للاقتصادي محل «الاجتماعي» أو بإسقاط الدور الاجتماعي للدولة والأخذ بصيغة متطرفة مسرفة غير رحيمة لليبرالية هي صيغة الليبرالية الجديدة. والذي يبدو لي هو أن علينا أن نقرر بأن استراتيجية المقاومة وإعادة البناء الشاملة والنزاهة تتقدم جميع المبادئ التي ينبغي أن توجه أفعالنا منذ الآن.

لست أشك في أن ما ينتظرنا للقرن القادم ـ وأنا لم أقل كل شيء ـ يمكن أن يبدو من باب «تحميل ما لا يطاق» لكن عبور هذا الباب هو الشرط الوحيد لخوض معركة المستقبل والخروج منها على المدى المنظور بأقل قدر من الخسائر.

الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي(*)

(*) مراجعة نقدية لكتاب **الحركات الإسلامية المعاصرة**: ندوة مركز دراسات الوحدة العربية جامعة الأمم المتحدة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧، ٤٢٢ ص (والمراجعة منشورة في: **مجلة العلوم الاجتماعية**، المجلد ١٧، العدد الأول - ربيع ١٩٨٩، الكويت).

يمثل هذا الكتاب أعمال ندوة علمية موصولة بمشروع «المستقبلات العربية البديلة» الذي كلفت جامعة الأمم المتحدة منتدى العالم الثالث (مكتب الشرق الأوسط) بإعداده، وهو مشروع يحرص القائمون عليه على أن يغطوا فيه، ببحوث علمية مستقلة، الجوانب التي لم تكن من قبل موضع دراسة وبحث من الحياة العربية.

وينبه الدكتور إسماعيل صبري عبد الله ـ رئيس المنتدى ـ في (فاتحة) الكتاب إلى أن دراسة حركة (الصحوة الإسلامية) تعكس الاهتمام بالمواقف الجذرية من مشاريع التنمية العربية وبالاتجاهات التي تعبر عن عدم رضاها عن النتائج المخيبة للآمال التي آلت إليها تجربة التنمية في مختلف الأقطار العربية. وهو يشير إلى أن المشاريع المجتمعية المستقبلية البديلة التي تجسد معارضة جذرية للنماذج المتبعة المتنامية الارتباط، اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً وحضارياً، بالرأسمالية الغربية تأتي على وجه التحديد من حركتين هما حركة الصحوة الإسلامية والحركة التقدمية العربية. إن هاتين الظاهرتين ظاهرتان سياسيتان، وعناية المنتدى بهما تستجيب لأمر البحث العلمي الذي ينبغي أن يخص

بالدرس الظواهر البالغة الأهمية، ولا تعكس ممارسة أي عمل سياسي.

وقد عقدت الندوة في تونس يومي ٢٩ و٣٠ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٤، وضمت تمثيلاً مباشراً لأهم الاتجاهات داخل الحركة، وعدداً من المفكرين الإسلاميين غير المنضمين إلى حركات منظمة فضلاً عن عدد من الباحثين والمفكرين الذين يشغلهم الموضوع ويمثل عندهم أهمية خاصة في أعمالهم العلمية أو في أنشطتهم الاجتماعية أو الثقافية أو السياسية. وقد كانت حصيلة هذه الندوة مجموعة الأبحاث والتعقيبات التي ضم هذا الكتاب جلها.

يجمع الكتاب أعمال الندوة الأساسية، وهي أربعة بحوث:

● الصحوة الدينية في مصر، قدمه د. محمد أحمد خلف الله.

● الصحوة الإسلامية في بلاد الشام ـ مثال سوريا، قدمه د. الحبيب الجنحاني.

● الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب، قدمه د. محمد عابد الجابري.

● الإسلام الاحتجاجي في تونس، قدمه د. محمد عبد الباقي الهرماسي.

والتعقيبات الرئيسة عليها هي:

ـ تعقيب الشيخ محمد الغزالي على بحث د. خلف الله.

ـ تعقيب د. فهمي جدعان على بحث د. الجنحاني.

ـ تعقيب د. عبد الكريم غلاب على بحث د. الجابري.

ـ تعقيب الشيخ راشد الغنوشي على بحث د. الهرماسي.

ثم ضمت إلى الكتاب أيضاً ثلاثة أبحاث لم تلق في الندوة وليس عليها تعقيب هي:

١ ـ عن الصحوة الإسلامية في لبنان، أعده السيد حسن صبرا،

٢ ـ الصحوة الإسلامية بين الواقع والطموح، أعده المرحوم الدكتور شكري فيصل.

٣ ـ مستقبل الصحوة الإسلامية، أعده د. عبد الله النفيسي.

وينتهي الكتاب بـ «تقرير تجميعي: الصحوة الدينية الإسلامية: خصائصها، أطوارها، مستقبلها»، وضعه منسق الندوة د. مصطفى الفيلالي. أما المناقشات الفرعية والتقرير الشفهي الذي عرضه د. حسن الترابي عن تجربة الصحوة الإسلامية في السودان، فلم تجد لها مكاناً بين دفتي هذا الكتاب.

الصحوة الدينية في مصر

يرى د. خلف الله ابتداء أن مصطلح الصحوة الإسلامية مصطلح حديث «أطلقته الجماعات الدينية على ما تقوم به من عمل في سبيل تحقيق الدولة الإسلامية». والدولة الإسلامية تتحقق عند هذه الجماعات على أسس من العمل في سبيل مجتمع إسلامي جديد، وفي سبيل إقامة حكومة إسلامية تحافظ على الدين وترعى شؤون الأمة. والسبيل إلى تحقيق الدولة الإسلامية قد يكون الجدل بالتي هي أحسن عندما يكون المستهدف هو بناء المجتمع الإسلامي. أما حين يكون المستهدف إقامة الحكومة الإسلامية فإن السبل تكون شاقة عسيرة، وتكون بالنضال وبالجهاد في سبيل الله (ص ٣٧). ويقول د. خلف الله «إن هذا البناء للمجتمع الإسلامي هو بناء على أنقاض الحضارة العلمية الحديثة،» وأنه يجدر لهذا السبب، ولأن السبيل المتبعة هي الجهاد والنضال بالأنفس والأموال، أن يطلق على هذه الحركة اسم «الثورة الإسلامية»، لا «الصحوة الإسلامية». وهو يرى أن اختيار

هذه الجماعات لنفسها مصطلح «الصحوة» إنما يقصد منه حماية نفسها وتغطية عملها الذي يمكن أن يطاله القانون. والشيخ حسن البنا هو مبدأ هذا الأسلوب، وهو مبدأ القول أن الإسلام دين ودولة، وحكم وتنفيذ، وأن «المسلم لا يتم إسلامه إلا إذا كان سياسياً». ومع ذلك فإن «الصحوة الإسلامية هي تنبيه الغافلين من الناس على ما في الإسلام من قيم، وعودة الإسلام إلى الحياة بعد غيبته عنها، بفعل الاستعمار والتبعية الثقافية والغزو الثقافي وما إلى ذلك من عمل يبعد الإسلام عن الساحة ويحل محله الأنظمة البشرية الأخرى» (ص ٤٠).

ويرد د. خلف الله الجذور التاريخية للصحوة إلى «الجماعة الأم» وإلى الشخصيات الريادية التي كان لها دور فعال في حياتها. وجماعة (الإخوان المسلمين) ـ ١٩٢٨ ـ هي «الجماعة الأم» التي تفرعت عنها من بعد وتشعبت فرق متعددة راحت تعمل في ميدان الصحوة إلى جانبها أو بعيداً عنها. والشخصيات التي نعرف لها دوراً ريادياً ثلاث: حسن البنا، وعبد القادر عودة، وسيد قطب. أدى الأول دور «المنشئ للجماعة» وأدى الثاني دور «المفكر الذي يقوم بعملية التأهيل والتنظير». وأما الثالث فقد «أدخل من التعديلات والتغييرات على فكر الجماعة الأم ما دفع إلى الحوار الساخن والجدل العنيف، وانتهى الأمر إلى وجود تيارات فكرية استقطب كل واحد منها مجموعة من الإخوان، ثم أصبحت كل مجموعة جماعة دينية تدعو الناس إلى فكرها وتعمل لحسابها الخاص». وقد تميز سيد قطب بتعلقه بفكرة الحاكمية الإلهية التي ألح عليها المفكر الهندي أبو الحسن الندوي، وبإعطاء الأولوية في العمل لإقامة مجتمع إسلامي جديد لا تحكمه قوانين «الجاهلية». ويلاحظ د. خلف الله أن الإخوان لم يفصحوا في بداية نشأتهم عن الرغبة في السلطة، وكان حسن البنا يحث الحكومة على الدعوة إلى سبيل الله وإلى

الإصلاح، لكنه ما لبث أن أفصح عن أن الحكومة لا تقوم بواجبها ولا تعمل بما يقتضيه نص الدستور «أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام»، ورأى أن الأمر الجوهري في الإسلام أنه دين ينشد إقامة حكومة إسلامية حقيقةً لا اسمًا. وهكذا انتقلت الحركة في نهاية الثلاثينات إلى طور جديد، طور الصراع مع السلطة من أجل إقامة حكم الإسلام، ولا يزال هذا الصراع مستمراً إلى يومنا الحاضر. وقد نجمت الجماعات ـ الفروع بفعل الحوار حول الموقف من السلطة، وعلى وجه التحديد حول الموقف من ثورة ٢٣ يوليو/تموز. وقد ذهبت في هذه المسألة مذهبين: فريق يرى العودة إلى القوة، وفريق يرى الانصراف عن ذلك. وكذلك ولد الجدل حول الموقف من (المجتمع الجاهلي) فرقاً، إذ مالت فرقة إلى الهجرة والعزلة إلى حين بلوغ الاشتداد والقدرة على المواجهة وهؤلاء هم «جماعة المسلمين» (وقد ورد الاسم في النص: الإخوان المسلمين، وهو سهو مطبعي، ص ٦٦) الذين عرفوا إعلامياً باسم «جماعة التكفير والهجرة»، ورأت فرقة أخرى وهم «جماعة الجهاد» أن القتال والجهاد هما الأداة الوحيدة الممكنة لإقامة المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية وتخليص البلاد والعباد من «الحكم الكافر» (٦٤ ـ ٧٠). ويلاحظ د. خلف الله أن هذه الجماعات المختلفة قد التقت جميعا عند فكرة «العدالة الإلهية» وأن الإنسان عاجز عن أن يضع لنفسه قوانين صالحة لتدبير أموره على الدوام فوجب لذلك الاحتكام إلى النظام الإلهي ووجب لذلك قيام الحكومة الإسلامية. وهو يعزز أسباب الانتشار الذي لاقته هذه الجماعات إلى الخلل في النظام الاجتماعي، وإلى الظروف المحلية التي كانت تدفع إلى السعي لتغيير النظام الذي كان سائداً إبان حكم الرئيس جمال عبد الناصر وإقامة نظام آخر وكذلك إلى تفسير الأحداث تفسيراً «ربانياً» بتكرار القول أن الإخفاق كله يرجع إلى «الابتعاد عن نظام الله».

وفي محاولته لتبين الوسائل التي حددتها الجماعات لنفسها من أجل تحقيق أهدافها في بناء المجتمع الإسلامي وإقامة الحكم الإسلامي أو الخلافة، يلاحظ د. خلف الله أن هذه الجماعات تعزف عن أسلوب الشيخ حسن البنا الذي دعا إلى الوعظ والإرشاد والتوسل بالخدمات الاجتماعية والقرارات الحكومية والقوانين الرسمية، كما تعزف عن الانقلابات العسكرية. والأسلوب الأمثل في رأى أحد كبار ممثليها، د. يوسف القرضاوي، هو العمل الجماعي المنظم الذي تقوده «حركة إسلامية واعية». ويضع د. القرضاوي نفسه على لسان أحد الدعاة الإسلاميين القول أن قيام حكم إسلامي راشد لا يتم إلا بأحد طريقين: «فإما أن ينتقل الإيمان إلى قلوب الحاكمين أو ينتقل الحكم إلى أيدي المؤمنين». لكن الأول «ليس أكثر من حلم لذيذ لا يمت إلى الواقع بصلة»، فلم يبق إذن إلا الشق الثاني وهو أن ينتقل الحكم إلى أيدي المؤمنين. لكن الأداة لانتقال الحكم إلى أيدي المؤمنين هي «العمل الثوري القائم على أساس القتل والقتال»(٨٠).

ومستقبل الصحوة الإسلامية في مصر مرهون، في رأي د. خلف الله، بقدرات هذه الصحوة وإمكاناتها الواقعية وبعوامل القوة والضعف فيها. غير أنه من أجل تقويم واقع الصحوة واستشراف مستقبلها ينطلق من العنصر الأساسي المقوم للصحوة، وهو الإسلام، إذ على طريقة فهمه واعتماده وتحديده يتوقف كل شيء. ذلك أن الصحوة في سعيها لإقامة المجتمع الإسلامي وحكومته توصف بالإسلام، والإسلام يستخدم «أداة توصيف» في ذلك، ذلك من أجل أن تضفي «الشرعية الدينية» على نفسها. وهي - كي تحمي نفسها - تلجأ إلى «التنظيمات السرية». غير أن السرية لم تفد في شيء وأجهزة الأمن تفضحها على الدوام، وهي لن تتخلى عن ملاحقة هذه

الجماعات وتمزيقها وإحداث الانقسامات فيها، وهذا عامل ضعف مستقبلي بيّن. ونقطة الضعف الثانية يكشف عنها الارتباط بصفة «الإسلام» واعتبار «القوة» أداة إسلامية لتغيير الواقع وإقامة الدولة الإسلامية والوصول إلى الأهداف المنشودة. وفي رأي الدكتور خلف الله أن استخدام القوة في تغيير الأبنية التنظيمية ليس من «الإسلام ـ الدين» في قليل أو كثير، وإنما يمكن أن يكون من «الإسلام ـ الحضارة» الذي يصدر عن العقل البشري (ص ٨٧). والحقيقة، في رأي د. خلف الله، أن نظام الحكم في صيغة الخلافة الإسلامية، هو نظام مدني وليس نظاماً دينياً بحالٍ من الأحوال ـ وهو قد جاء حصيلة اجتهاد الفكر البشري في سقيفة بني ساعدة(٨٩). «إن الظاهرة التي يمكن أن تسمى بالظاهرة الدينية، والتي يمكن أن يكون فيها الإسلام ديناً ودولة هي ظاهرة النبوة والرسالة. وبها يمنح الله الأنبياء السلطة، ويأمر بطاعتهم. وهذا النظام قد أنهاه الله من الوجود حين جعل النبيّ العربي محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام خاتم النبيين وآخر المرسلين. وعلى هذا الأساس يقول د. خلف الله: إن الصيغة: الحكومة الإسلامية، يقصد منها الإسلام الحضارة، وليس الإسلام الدين، بمعنى أن الالتزام هنا التزام أدبي يقوم بحساب المصلحة التي يقدرها العقل البشري، وليس بالالتزام الديني الذي يوجبه وجود نص ديني من عند الله ومن بيان وسنة رسول الله. وهذا يعني حرية العقل في اختيار نظام الحكم الذي يناسب المسار التاريخي للمجتمع المصري المسلم في مرحلة من مراحل حياته» (ص ٩٠). ثم إن القرآن لم يستخدم كلمة «دولة» بالمعنى السياسي، وإنما استخدم كلمة الملك. لكنه نفى أن يكون النبيّ (ص) ملكاً ووصفه دوماً بالنبيّ والرسول. فإذا أضفنا إلى ذلك العقبات القائمة في طريق تكوين جيل إسلامي حقيقي، وصراع القوى بين جماعات الصحوة والحكومة القائمة التي

هي الأكبر قوة، رأينا أن «المستقبل ليس في صالح الصحوة الإسلامية وأنه في صالح الخصوم» (٩١).

الوجه الثاني الذي منه يستشرف د. خلف الله مستقبل الصحوة هو الإسلام بما هو أداة للتقويم ولتغيير المجتمع المصري. وهنا يرى د. خلف الله أنه لا يجوز قياس الصحوة في المجتمع المصري في ضوء ما حدث في إيران الشيعية أو النظر إليه نظرة ابن تيمية إلى التتار أو نظرة الكتاب المسلمين الهنود إلى المجتمع الهندي. وكذلك فإن عملية التقويم ينبغي أن تتم وفقاً للإسلام ـ الدين، لا الإسلام ـ الحضارة فيكون المطلوب حينذاك من جماعات الصحوة هو «تبليغ الرسالة ودعوة الناس إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، ويكون المقصد الأساسي هو تحقيق (المصلحة) لجماعة المسلمين. ويرى د. خلف الله أن المجتمع المصري قادر تماماً على التوفيق بين الظواهر المدنية وبين الظاهرة الدينية التي هي الإسلام: «إنه يجتهد ـ وقد يخطئ ـ ولكنه خطأ لا يستأهل أن يجلب عليه الكفر والحياة الجاهلية». وهذا المجتمع «هو الأكثر عدداً، وهو الأقوى والأقدر على التغلب على الصحوة. ومستقبل الصحوة هو الأمر الذي تحيط به الشكوك» (٩٦).

ومن وجه ثالث يقدم أصحاب الصحوة الإسلام باعتباره أداة «تمييز وتمايز». لكن د. خلف الله يرى، خلافاً لذلك، أن «المواطنة» هي التي ينبغي أن تكون أساساً للحقوق والواجبات. فإن لم يكن الأمر كذلك انثلمت الوحدة الوطنية وكان أنصار الصحوة في صف الأقلية، في وجه المسيحيين والعلمانيين والعالم أجمع، وتكون النتيجة لغير صالح الصحوة (٩٨).

من المؤكد أن الدكتور خلف الله يتمتع بقدر عظيم من الإقدام

في موقفه من تيار الصحوة، مثلما يتمتع بقدر كبير من «الابتداع» في تمييزه بين «الإسلام ـ الدين والإسلام ـ الحضارة»، وهو ما يرى فيه الشيخ محمد الغزالي انكاراً لطبيعة الإسلام واعتقاداً بأن الإسلام دين لا دولة وعقيدة لا شريعة، أي علمانية صريحة. وقد لا يكون أقل خطراً من ذلك «أنه يعطي الحاكم حق وقف النص الديني إذا رأى أنه يعارض المصلحة». وكل ذلك في رأي الشيخ الغزالي معروف عن الدكتور خلف الله وليس يستغرب أن يصدر عن «خصم طبيعي لما يسمى بالصحوة الإسلامية» بل لحقائق الإسلام نفسه، وهو قبول بالهزيمة الكبيرة التي أحاطت بالمسلمين وتسويغ لما يسود بلادهم من استعمار ثقافي، وتمهيد لضياع الإيمان نفسه» (٩٩). والقضية الأساسية التي يقف عندها الشيخ الغزالي ـ بعد أن يقرر أن كلمة «الصحوة الإسلامية» إطلاق أجنبي، وبعد أن يأخذ على الدكتور خلف الله أنه «يجعل طلاب الدولة الإسلامية ثواراً ويجعل مغتصبي الحكم أياً كانت صفتهم الرسمية أصحاب حق مكرمين» (١٠١) ـ القضية الأساسية هي قضية المصلحة العامة التي «قد توجب إلغاء النص القرآني» وهي القضية التي جاءت في معرض تقسيم الغنائم، ثم دعوى القول إن الإسلام عقيدة لا شريعة وأن الدين ليس إلا «هواية شخصية»! والمسألة كما هو معروف قديمة. وقد حسمها الشيخ الغزالي بالرجوع إلى الفقه المالكي. لكن الذي يبدو لي، في السياق العام لقضية الصحوة، أكثر أهمية من هذا الجدل الكلاسيكي هو هذا البيان الذي يعبر عن بعض الهموم الذاتية لتيار الصحوة: يقول الشيخ الغزالي: «أعرف ويعرف غيري أن الصحوة الإسلامية يعمل لها أناس ليسوا على مستواها الفقهي والثقافي، وأنهم قد أصابوها بنكسات سيئة، فهل علاج ذلك القصور يكون بترك الإسلام والتوصية بوقف جملة من الآيات والأحاديث؟ لماذا لا يكون د. خلف الله وأمثاله على

درجة من الشجاعة الأدبية تملي عليهم أن ينصحوا الحاكمين في أقطار الإسلام الواسعة أن يلتزموا الإسلام ويحسنوا الانتماء إليه والعمل به؟ إذا كان اليهود يتحدثون عن حدودهم التوراتية فهل علاج ذلك التعصب أن ينسلخ العرب عن قرآنهم ويسقطوا دولته؟ إن أصحاب العقائد ـ حتى السيخ ـ أخذوا يتحدثون عن دول لعقائدهم! فهل يصح للعرب أمام التحدي اليهودي المدعوم بالصليبية العالمية أن يتحدثوا في ضرورة إبعاد الإسلام عن الدولة، ونبذ تعاليم الإسلام في الحكم وأجهزته؟ أليس ذلك دعوة للانتحار أمام هجوم الأعداء..؟» (١٠٤).

إذا كان لهذا البيان «الارتكاسي» من معنى فهو أن منهج د. خلف الله في التعامل مع «الصحوة» بدءاً من محاولة «إصابة مقتل» في بعض الأسس النظرية الكبرى التي تنطلق منها أو تتعلق بها هو منهج غير ذي جدوى، فما هو جدلي يظل جدلياً خلافياً غير قابل للحسم نظرياً. ومنذ أن أصدر علي عبد الرازق كتابه (الإسلام وأصول الحكم) حتى يومنا هذا لم يتقدم الجدل حول مسألة الدين والدولة في الإسلام خطوة واحدة ولا أعتقد أنه على أرض الجدل سيتقدم في المستقبل، لأن «العقل» والمعطيات العلمية البينة ليست هي المعيار الرئيس أو الوحيد في حسم القضية. إن القضية تكمن أصلاً في أن دعاة الصحوة يربطون بين الصورة التاريخية الماجدة للإسلام ـ في إهابها الوظيفي ـ وبين قضايا الوجود الكبرى التي يعاني منها «حاضر العالم الإسلامي» من وجه أول، ويربطون من وجه ثان بين «حاضر العالم الإسلامي» هذا وبين قوى القهر والاستعباد والاذلال وأجهزة القمع والاضطهاد المحلية والدولية التي تتحمل مسؤولية ذلك. فإذا بدا لرجال الصحوة أن التيارات الثقافية والوطنية والقومية الحاضرة

والأنظمة السياسية القائمة عاجزة أو متواطئة أو مهادنة أو غير مكترثة أو.. فما الذي تبقى؟ إنني لا أعتقد أن عبارة كهذه صادرة عن مفكر ممتاز كالدكتور خلف الله: «وستمضي القافلة، ولن تعيقها الصحوة، وعلى العكس سيكون المستقبل عل حساب الصحوة، وقد بدأ الانحسار. وسوف يكفي الله المؤمنين شر القتال» (٩٨)، يمكن أن يكون لها أي نفع في التعامل المجدي مع ظاهرة الصحوة. كما أن منهج الدكتور خلف الله في استشراف مستقبل الصحوة انطلاقاً من تقديرات «مجردة» وحسابات ومناقشات «أكاديمية» لا يفضي إلى شيء. ذلك أن المفاجآت التي يولدها المجهول تشذ في كثير من الأحيان عن كل الحسابات. إن ما هو مجرد لا يمكن أن يخرج عن الأمر التالي: أن نتبين الشروط والدواعي الواقعية الحقيقية التي تثوي وراء هذه الظاهرة، ظاهرة الصحوة، وأن نتعرف على مدى فاعلية وقدرة الأدوات المتوافرة خارج إطار هذه الظاهرة، في المجتمعات والدول القطرية، على معالجة المشكلات الفعلية القائمة، فإن كانت هذه الأدوات عاجزة حقاً فإن الأمور التي تجري تصبح مفهومة بشكل أفضل، وحينذاك ينبغي أن يتم البحث عن طريق للنظر والعمل أكثر جدوى. أما الموقف من الصحوة نفسها فيتوقف على مدى مرونتها وتقبلها للتعامل مع القوى الاجتماعية المختلفة ومع الدولة وفقاً للمعايير الإنسانية التي يرضاها كل لنفسه ولغيره، هنا وهناك.

الصحوة الإسلامية في بلاد الشام ـ مثال سوريا

أخذ الدكتور الحبيب الجنحاني على عاتقه «محاولة التعرف بدقة، وبقدر ما تسمح به الوثائق المتوافرة إلى العوامل الثابتة والطارئة الكامنة وراء بروز الصحوة الإسلامية، وإلى ظروف تجددها وتطورها طوال المرحلة الزمنية المدروسة، ثم إلى مدى تأثيرها في حياة المجتمع

السوري، ومنطقة بلاد الشام كلها، اليوم وغداً». وقد كان د. الجنحاني حريصاً على أن يربط المضمون الفكري والرؤية المذهبية واستراتيجية العمل السياسي للصحوة بالمعطيات الاقتصادية والاجتماعية، فكان بذلك أكثر تعلقاً بالمنهج العلمي من د. خلف الله الذي جاءت دراسته أدخل في باب النظر المذهبي النقدي. وهو يتبين مراحل أربعاً في تاريخ هذه الحركة في سوريا:

١) في المرحلة الأولى (١٩٣٠ ـ ١٩٤٩) نشأت الحركة في مجتمع فلاحي بالدرجة الأولى فئاته الأساسية، خلا الفلاحين، الاقطاعيون وطبقة البورجوازية الصغيرة والحركة العمالية الناشئة وفئة العلماء. وقد شهدت هذه المرحلة تحولات اقتصادية واجتماعية تمثلت في زيادة إحكام ربط الاقتصاد السوري بالسوق الرأسمالية العالمية ونشر الثقافة الأوروبية ـ وبخاصة الفرنسية ـ وتعاظم الدور السياسي للبروجوازية الصغيرة، وازدياد التأثير الغربي ازدياداً أدى إلى انحسار دور المؤسسات الإسلامية في الميدانين التربوي والتشريعي خاصة، وبروز فكرة الوطنية بمفهومها الحديث منافسة السلطة الإسلامية زعامتها وجوانب تأثيرها (١١٣). فجاءت ردة الفعل من حركة إسلامية جديدة ليست هي فئة العلماء التقليديين وإنما «الجمعيات الإسلامية» التي دعت في بداية الأمر إلى الإسلام والتنظيم الاجتماعي والتوعية الدينية والفكرية، وقد كان أبرز هذه الجمعيات: الجمعية الغراء، جمعية الهداية الإسلامية، جمعية التمدن الإسلامي، وجمعية الإخوان المسلمين.

٢) في المرحلة الثانية (١٩٤٩ ـ ١٩٥٤) اقتحمت الحركة الإسلامية ممثلة بقيادة (الإخوان المسلمين) المسرح السياسي فمنعها الحكم العسكري الذي قاده حسني الزعيم من النشاط، وحل هذا

الحكم جميع الأحزاب السورية، فاتجهت الحركة الإسلامية إلى الظهور بمظهر المؤسسات الدينية الثقافية ثم شاركت في العمل السياسي وتضامنت مع العمال في مطالبهم المعلنة من حكومة خالد العظم (١٩٥١) وكذلك مع حركة الفلاحين التي اندلعت في صيف عام ١٩٥١ في وجه الاقطاعيين. ومنع نشاط الإخوان بعد انقلاب أديب الشيشكلي الثاني (١٩٥٢) إلى حين سقوط الدكتاتورية العسكرية في عام ١٩٥٤.

٣) في المرحلة الثالثة (١٩٥٤ ـ ١٩٦٣) تعاود الحركة نشاطها العلني وتمد يد التعاون إلى كل القوى الوطنية الملتزمة بالإسلام من أجل التكاتف للخروج بالبلاد من الوضع المتدهور سياسياً واجتماعياً وأخلاقياً. لكن حملة اضطهاد الإخوان في مصر تشغل الحركة خلال هذه المرحلة فتعلن عن تضامنها بحركة الإخوان في مصر وعن التنديد بالنظام الناصري «حتى زحفت عليهم موجة الاضطهاد في عقر دارهم في سوريا نفسها غداة قيام الوحدة المصرية ـ السورية في بداية عام ١٩٨٥»، واستمرت موجة الضغط والاضطهاد حتى عام ١٩٦١. لكن الحركة تعود إلى نشاطها العلني في صورة مكثفة في نهاية عام ١٩٦١ إثر الانفصال بين مصر وسوريا وتشارك في انتخابات العام نفسه فتحقق نجاحاً باهراً في هذه الانتخابات معززة بذلك وجودها في البلاد.

٤) في المرحلة الرابعة (١٩٦٣ ـ ١٩٨٣) يصل حزب البعث العربي الاشتراكي إلى السلطة في سوريا (٨ آذار/مارس ١٩٦٣)، وهي مرحلة مستمرة إلى اليوم، وفيها نشهد تطوراً أساسياً في طبيعة الحركة إذ تنتهج لأول مرة طريق المعارضة المسلحة سبيلاً لتحقيق رسالتها.

وينظر د. الجنحاني في «الدلالات الفكرية لظاهرة الصحوة الإسلامية في المجتمع السوري» فيرى أن السند التاريخي الذي ترتد إليه هذه الصحوة يتمثل في «الدعوة الإسلامية» الأولى نفسها وفي آراء عدد من كبار المصلحين والأئمة المسلمين: زعماء الحركة الإصلاحية السلفية في القرن ١٩ ومطلع القرن ٢٠، وفي المصلحين المناضلين من قادة الحركة الإسلامية المعاصرة مثل حسن البنا وسيد قطب وعبد القادر عودة ومحمد الغزالي ومصطفى السباعي ومحمد المبارك وإبي الأعلى المودودي وتقي الدين النبهاني. وتمد هذه الحركة وشائج قربى مع بعض الحركات الوطنية العربية والإسلامية التاريخية الحديثة كما أن لها أساساً في الثقافة الشعبية الإسلامية وقواعدها. ويلاحظ د. الجنحاني أن حركات الصحوة تتفق في دعوتها إلى «إقامة دولة إسلامية»، وهو يطلق عليها مفهوم «دعوة دينية سياسية»، لكنه ـ في إشارة غريبة إلى «الملبسين» الذين يربط ابن خلدون بين دعوتهم وبين «طلب الرياسة» ـ ما يلبث أن يطرح السؤال التالي: «أليست هناك حالات تستغل فيها الدعوة الدينية لتحقيق مآرب سياسية» ويمكن أن يطرح السؤال بصيغة أخرى: إلى أي حد هنالك إيمان صادق بالمحتوى الديني للدعوة، والتزام به في صفوف القيادة روحاً وعملاً!» (١٢٤).

ويعرض د. الجنحاني للرؤية المذهبية والفكرية لحركة الصحوة في ميادين العقيدة والعبادة والنظام الأخلاقي والتشريع الإسلامي ممثلاً لذلك بعقيدة «جمعية التمدن الإسلامي» (١٩٣١/ ١٩٣٢) وببرنامج «الجبهة الإسلامية الاشتراكية» (١٩٤٩) وبأيديولوجية الإخوان المسلمين التي يخصها بالذات بمناقشة نقدية فيأخذ عليها أنها رؤية «غير تاريخية» ترد رداً أحادياً أسباب التقدم العربي إلى القيم الإسلامية السلفية وفي

الوقت نفسه تتهم الغرب بانحلال القيم، وأنها لم تستطيع حل مشكلة نظام الحكم ومؤسساته بعد مرحلة العصر الراشدي، وأن التصورات التي قدمها الذين قاموا بتحليل أركان النظام الإسلامي ـ مثل مصطفى السباعي ومحمد المبارك ـ قد جاءت مبادئ عامة «ليس فيها تحليل دقيق مفصل لما تحتوي عليه أمهات كتب التشريع الإسلامي من قواعد يمكن أن تسير على هديها المؤسسات السياسية الحديثة، وخصوصاً المؤسسات الاقتصادية بأنواعها المختلفة» (١٣٤). ويلاحظ الجنحاني أهمية قضية تطبيق الشريعة الإسلامية في عقيدة الإخوان وموقفهم من مسألة أحياء مؤسسة الخلافة، كما يلاحظ «تطوراً»، في فكرهم السياسي في بروز مفهوم «ثورة الإسلام» بين المفاهيم الجديدة التي استخدمها مصطفى السباعي. لكنه يؤكد أن نزعة الإصلاح هي التي ظلت سائدة في فكرهم، وذلك إلى حين صدور «بيان الثورة الإسلامية في سوريا ومنهاجها».

الصحوة الإسلامية في لبنان

لا شك أن إثارة مثل هذا السؤال لا معنى لها حين نتكلم على الأجنحة الإسلامية «الشيعية في أحد أقطار بلاد الشام، وهو لبنان. ولم يكن هذا الوجه للحركة الإسلامية ممثلاً في ندوة تونس غير أنه أضيف إلى موضوعات الكتاب فصل أعده السيد حسن صبرا رئيس تحرير مجلة «الشراع» اللبنانية ليقدم رسماً لهذا الوجه. ومن الطبيعي أن يكون الإطار المرجعي للصحوة الإسلامية الشيعية في لبنان مثلما هو الحال في غير لبنان هو الفكر السياسي للمذهب الإثني عشري أو الجعفري، وأن تحتل فكرة عودة الإمام المهدي المنتظر الذي بدونه لن يتحقق عدل بشري على الأرض مكانة مركزية في حِراك «الصحوة». واختفاء الإمام المهدي مؤقت، وإن طال الزمان عليه، وهو عائد لا

ريب في ذلك لإقامة العدل، والذي ينتظرونه هم «العادلون» الذين سيقيم بواسطتهم السلطة العادلة. «وإلى أن يتحقق هذا سيظل الشيعي متأرجحاً بين تيارين: التقية أو الثورة». بيد أن «الأصل في التاريخ الإسلامي الشيعي هو الثورة، وغير ذلك الاستثناء، حتى لو تم الاعتراف الدائم بالتقية» (١٦٤). واليوم يحمل الأمام الخميني في إيران لقب نائب الأمام «إشارة إلي أن مهمة الثورة التي يقودها هي النيابة عن المهدي المنتظر. وستستمر الثورة سواء داخل إيران أو خارجها في الإطار الإسلامي ـ وتحديداً في الإطار الشيعي منه ـ تعبيراً عن وصول الظلم إلى أقصى درجاته في كل المجتمعات الإسلامية بما يبرر الثورة العادلة، وخلع قناع التقية تمهيداً لعودة المهدي المنتظر» (١٦٥). ووفقاً لهذا المنظور فإن التأثر بالثورة الإسلامية في إيران «يبدو منطقياً في الأماكن التي تلتقي مع الجمهور الشيعي الإيراني في المذهب وبعض الظروف» (١٦٥)، ولبنان واحد من هذه الأماكن.

ويؤكد حسن صبرا أن الوضع الشيعي في لبنان قبل ثورة الإمام الخميني يجد التعبيرين كليهما: الثورة، والتقية، وهو يتابع هذا التوزع في علاقة الشيعة بالقوى والأحزاب والجماعات والحركات اللبنانية الوطنية منذ مطالع هذا القرن حتى وقتنا الحاضر. ويذهب حسن صبرا إلى أن الوسط الشيعي كان يمثل القاعدة القوية للعمل السياسي العربي القومي وللأحزاب العقائدية (١٦٧) وأن الحركات القومية الكبرى (الناصرية، المقاومة الفلسطينية) قد استقطبت الشباب الشيعي. وقد أسهمت هذه الحركات، بما هي ثورية، في إذكاء روح الثورة في نفوس هؤلاء الشباب الذي أصبحوا «المحرك الرئيسي للثورة القادمة» وللتفجير الاجتماعي. غير أنه هنا ينظر إلى المقاومة الفلسطينية باعتبار أنها «رمز القوة التي تواجه قبضة السلطة» (١٦٨)، وأن وظيفتها كانت

«خلخلة أركان الكيان اللبناني كله وانهياره، لأن في ذلك، اضعافاً حقيقياً لأي سلطة غيرها، وهي بالطبيعة ضد أي سلطة، وهي الساعية لإقامة سلطتها» (١٦٨).

وينوه حسن صبرا بالدور الجليل الذي أداه الأمام موسى الصدر الذي قدم إلى لبنان في أواخر الخمسينات ليؤسس (حركة المحرومين) التي مثلت (حركة أمل) ـ تموز/يوليو ١٩٧٥ ـ جناحها العسكري. لقد كانت حركة الصدر مدخلاً «لتفجير الكبت الشيعي»، لكنه، في رأي حسن صبرا، كان يمثل بين الشيعة «الخط الثالث» الذي يسعى في نهاية الأمر إلى تسوية للأمور تلغي مسوغات الثورة مع توزيع عادل للثروة. غير أن الشيعة «الثوريين» أخذوا عليه عدم انخراطه في المعركة الناشبة آنذاك (الحرب الأهلية)، وعلا صوتهم وتراجع مد الصدر حتى جاء اختفاؤه عام ١٩٧٨ بعد رحلته المشهورة إلى ليبيا. وقد جاء هذا الاختفاء مع وصول الثورة الإسلامية في إيران إلى مدى الانتصار المنتظر ومع تفاقم التناقضات والصعوبات في الأوضاع اللبنانية، فساعد ذلك على «بلورة الصحوة الجديدة للتيار الديني في لبنان الذي يعتبر الشيعة وقوده الحقيقي»، وعلى صعود شعبي متعاظم لحركة (أمل)، والمجلس الإسلامي الشيعي الأعلى. ومع أن حركة أمل لم تكن مرتبطة بالثورة الإسلامية في إيران إلا أنها، في «مرحلة ما قبل الاجتياح» الإسرائيلي للبنان في صيف عام ١٩٨٢، قد احتضنت التجمعات الإسلامية المؤيدة لإيران وضمنت لها الحماية الضرورية. أما بعد الاجتياح وتسليم إسرائيل السلطة اللبنانية لحزب الكتائب الذي كان «يتمدد» في ظل الدبابات اللبنانية أمام تراجع المنظمات الفلسطينية والقوى المحلية الأخرى، فقد برزت ـ ومن تحت عباءة حركة أمل ـ «قوى جذرية» أبرزها (حزب الله) الذي كان يمثل في جسد حركة

أمل (نويات حزب الدعوة) ـ الذي أسسه في العراق عام ١٩٥٦ أو ١٩٥٩ السيد محمد باقر الصدر ـ وقد جمع في صفوفه الخارجين على منطق حركة أمل بسبب موافقة رئيسها نبيه بري على الدخول في هيئة الإنقاذ الوطني ممثلاً للطائفة الشيعية، فضلاً عن أعضاء (أمل الإسلامية) و(اتحاد الطلاب المسلمين) و(الاتحاد اللبناني للطلبة المسلمين). بيد أنه لا بد من الاعتراف بأنه كان لانتصار (الثورة الإسلامية) في إيران الدور المباشر في نشوء الصحوة الإسلامية، ودعوة السفير الإيراني في لبنان الشيخ موسى فخر روحاني لإقامة النظام الإسلامي في لبنان بلا تأخير أو تردد واحتضان النظام الإيراني للمجموعات الإسلامية المتأثرة به بالمال والسلاح والتغطية السياسية فضلاً عن تحريض القوى السياسية المخالفة واتهامها بالعمالة، وعلى رجال الدين غير المؤيدين. ثم ينبغي القول أيضاً أن (الانتصار) الإسرائيلي العسكري قد أفسح المجال لبروز تيار القوى الإسلامية الجديدة التي جاءت «رافعة للمعنويات» رغم الهزائم التي لحقت بالدعوات الوطنية والقومية واليسارية (١٧٥ ـ ١٧٦).

وقد استكمل هذا التيار بلورة اتجاهه في «الطرح الفلسفي الذي رافق انقشاع الضباب المحلي وبالهزيمة السياسية والعسكرية للتيارات العلمانية» وفي تجسيد هذا الطرح على جبهتين: الأولى فلسفية تجعل «الإسلام بديلاً، وإيران نموذجاً. فلا قومية عربية، ولا وطنية محلية، ولا أممية يسارية، بل الإسلام منهجاً، وسلوكاً وحياة سياسية وفكرية ويومية»، الكتاب فيه هو القرآن الكريم لا المادية التاريخية لماركس، ولا الميثاق الوطني لجمال عبد الناصر، ولا أي كتاب آخر على الإطلاق». الجبهة الثانية ميدانية، تتخذ صورة القتال والمقاومة للقوى الأميركية والغربية والصهيونية، والصدام المحلي أو عمليات

الخطف «الصعبة». وقد طورت المقاومة (اللبنانية) التيار الديني الشيعي في لبنان حتى انتهى إلى الدعوة إلى إقامة «الجمهورية الإسلامية» في لبنان، على غرار الجمهورية الإسلامية في إيران، وامتداداً عضوياً لها.

ويرى حسن صبرا أن قوى الصحوة الإسلامية في لبنان تتمثل في نهاية التحليل في اثنتين أساسيتين: حركة أمل، وحزب الله. أما حركة أمل فتتمسك بالكيان اللبناني وطناً نهائياً لها في وجه «ما تسرب أو أشيع أو ثبت [لنلاحظ جيداً المفارقة في استخدام هذه الألفاظ الثلاثة معاً!] من وقائع أو مخططات لتوطين الفلسطينيين» في جنوب لبنان، وفي وجه الطرح الأممي لحزب الله الذي يلغي ارتباط لبنان بالأمة العربية ويلحقه بطهران، ودفعاً للاتهامات المارونية الموجهة لمسلمي لبنان القائلة أنهم فاقدون لحس الانتماء للوطن اللبناني، واعتقاداً منها بأن الشيعة في لبنان هم الأكثرية وأن المستقبل فيه سيكون لهم. أما (حزب الله) فإنه يدعو إلى نسف النظام اللبناني كله وإلى قيام حكم إسلامي مرتبط بإيران، فقهياً وشرعياً وسياسياً، رباطاً أممياً إسلامياً. وهذا هو موطن الخلاف والتباين بين الحركتين. أما مستقبل هذه «الصحوة الإسلامية» في لبنان فيرتبط، في رأي حسن صبرا، بعاملين رئيسين لا بد من الربط أحياناً بينهما: الأول هو مصير الصراع في حرب الخليج والثاني هو طبيعة المسار العام للأزمة اللبنانية. فالصحوة تنمو مع التعقيد في الأزمة وتصعيدها وتخبو مع ازدياد فرص الحل (١٨٤). ويتوج حسن صبرا مبحثه بعبارة تبدو له بديهية مسلمة في شأن لبنان، وهي أن لبنان «مع العروبة دائما، لكن أيضاً مع المسلمين كما هي حال إيران..».

إن هذه العبارة الأخيرة الشاذة التي تطمع في أن ترضي كل الأطراف تستحق تحليلاً أسلوبياً طريفاً. بيد أن ذلك خارج دائرة

اهتمامنا. والذي يهمني هو أن تحليلات حسن صبرا للوقائع الشيعية اللبنانية تحاول أن تتوخى قدرًا كبيراً من «الحياد» و«التوازن» إزاء ظهيريه: أمل وحزب الله. لكن كيف يتأتى له أن يتخلى عن القدر الأدنى من «الموضوعية» في كل مرة كان العرض يفرض قول شيء عن القوى اللبنانية غير الشيعية والفلسطينيين؟ وهل يصدق فعلاً هذه «الوسوسة» عن «مشروع لأقامة السلطة الفلسطينية في لبنان، أو عن توطين الفلسطينيين في منطقة جبل عامل؟ ألم يكن شيء من النظر النقدي ضرورياً من جانبه عند هذه المسألة الدقيقة الحساسة، مثلما أن شيئاً من «النصح» ـ ولا نقول «النقد» كان أيضاً ضرورياً في حق بعض قوى «الصحوة الشيعية» اللبنانية التي اصطدمت بالفلسطينيين؟!

ومن وجه آخر كان حسن صبرا مصيباً في ربط مستقبل الصحوة في لبنان بنتيجة الصراع في حرب الخليج، لكن هذا المستقبل مرهون أيضاً، على الأرض اللبنانية نفسها، بمستقبل الصراع المرير الدامي الذي انتهت إليه العلاقات بين (أمل) وبين (حزب الله). ثم إنني لا أتفق مع حسن صبرا في الاعتقاد بأن (حركة أمل) قوة من قوى الصحوة الإسلامية المعاصرة. فالحقيقة هي أن المطالب الجوهرية لهذه الحركة هي مطالب سياسية واجتماعية «لبنانية» خالصة مرتبطة ارتباطاً حيوياً بالمصالح والقوى والامتيازات «الطائفية» داخل التشكيلة اللبنانية نفسها. وقد كانت أسس الصراع وموازينه عند (أمل) منبتة الصلة عن قضية الإسلام المعاصر في عالم اليوم، ولم تحتل الاعتبارات الإسلامية العامة أية مكانة في علاقات (أمل) مع القوى الفاعلة على الأرض التي كانت ولا تزال تتحرك عليها: الكتائب، التقدميون الاشتراكيون، حزب الله، الفلسطينيون والمخيمات الفلسطينية، وسوريا.. إن الاعتبارات السياسية المحلية والمستقبل «الطائفي» للشيعة

في النظام اللبناني هي التي كانت دوماً الموجهة لممارسات (أمل). ولا يقل عن هذه القضية أهمية التقليل المذهل من قيمة «الإسلام السني» في لبنان في تحليلات حسن صبرا. إذ بدا هذا الإسلام في عينيه وكأنه غير موجود، فغفل عن ذكر حركات «سنية» كان لها دور بالغ في الأحداث اللبنانية. أما التي لم يغفل عن ذكرها، كحركة التوحيد الإسلامية مثلاً، فقد بدت في عينيه تركيبة فلسطينية من تركيبات ياسر عرفات وخليل الوزير (رحمه الله). وكان تنكره للدور الاجتماعي والسياسي «المحرر» الذي قام به الفلسطينيون في الجنوب اللبناني تاماً، وحين كان يتكلم عليهم لم تكن لغته تختلف كثيراً عن لغة أعدائهم ومبغضيهم. وعند هذه النقطة بالذات أعترف بأن صوت رئيس تحرير (مجلة الشراع) بالذات يبدو لي غريباً ومخيباً للرجاء حقاً. أما الصحوة الإسلامية اللبنانية فإنها ـ إذا ما سلمنا بضآلة الجانب السني فيها وفقاً لتحليلات حسن صبرا، وإذا ما اعتبرنا أن (حركة أمل) ليست طرفاً حقيقياً فيها وفقاً لما أرى ـ تصبح أقل جللاً مما يظهر. ويظل الخطر الأكبر في لبنان ماثلاً في طبيعة «التركيبة» اللبنانية نفسها.

الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب

يتناول الجابري الحركة الإسلامية المعاصرة في المغرب الأقصى بدءاً من تحديد العلاقة بين السياسي والديني في هذا البلد منذ القرن الثامن عشر إلى الثمانينات من هذا القرن. وهو يؤكد أن لهذه العلاقة «خصوصيتها» الآتية من الاستمرارية التاريخية للإسلام الذي «مسح» في المغرب «الطاولة» مسحا، ومن عدم وجود أقليات دينية وعدم وجود تعارض أو تناقض بين العروبة والإسلام في وجدان المغاربة، ومن وحدة المذهب المستند إلى «الإسلام الأول» وإلى المذهب المالكي في الفروع والأشعري الممزوج بطريقة السلف أحياناً في العقيدة، ومن

الطابع الشرعي لملوك المغرب إذ تقيدوا بالخلافة وبالجمع بين السلطتين الدينية والسياسية في لقب «أمير المؤمنين» أو الخليفة، وأخيراً من الدور النشط للعلماء (الفقهاء) وارتباطهم بسلطة الدولة المركزية.

ويتابع د. الجابري الأصداء الإيجابية التي كانت للدعوة الوهابية في وقت مبكر من القرن التاسع عشر، ثم يعرض للأفكار الليبرالية التي انتشرت بين صفوف نخبة العلماء إبان المعركة الدستورية التي عرفها المغرب في أوائل هذا القرن، ليلاحظ أن هذه البوارق الليبرالية قد انطفأت تماماً مع فرض الحماية على المغرب، وأن السلطة الوهابية قد تركت مكانها تدريجياً لـ «سلفية حديثة» مناضلة مستلهمة من سلفية محمد عبده وجمال الدين الأفغاني النهضوية، أخذت تكتسح الساحة الفكرية في المغرب منذ السنوات الأولى لعهد الحماية، مكونة الجيل الأول من رجال الحركة الوطنية المغربية ومقدمة لهم الأساس الفكري، العربي الإسلامي، لتطلعاتهم النهضوية التحديثية ومواقفهم السياسية النضالية (٢٠٤). وهو يلاحظ تدرج السلفية الوطنية هذه من الباعث «الحنبلي» الذي حرك السلفية الوهابية، إلى اعتماد مبدأ «المصلحة العامة» والانفتاح على المبادئ الليبرالية الأوروبية من حرية العقيدة وحرية التفكير وحق تقرير المصير وحق تنظيم الأحزاب والنقابات (٢٠٥). كما يلاحظ أن هذه السلفية لا تنادي بتطبيق مباشر حرفي للشريعة الإسلامية ولا بفكرة لادينية الدولة ولا بحكومة دينية ثيوقراطية ولكنها ترى اتباع النظام الدستوري حيث تكون «الحكومة الإسلامية حارساً على الأخلاق والفضيلة في وسط الأمة» وتسهل للفرد القيام بواجباته الفردية والاجتماعية وتحمله عن طريق الاقتداء أو المتابعة على السلوك الحسن في علاقته مع عائلته ومع إخوانه ومع الأجانب عنه. ويورد قول علال الفاسي الذي كان واحداً من أبرز رجال السلفية الجديدة أن ما أحدثته السلفية الجديدة يتمثل جوهرياً في

أنها «عملت عملها في تسيير آلتنا النفسية وتوجيه تفكيرنا نحو هذا التجدد المنشود في جميع مظاهر حياتنا، ونحو هذا التحرر الذي ظل طابع حركتها، وصوب هذه الوحدة العربية التي لم تزل مطمح آمالنا، ونحو الروح الديموقراطية التي تسيطر علينا» (٢٠٦).

ومنذ منتصف الثلاثينات من هذا القرن حتى منتصف الخمسينات شهد المغرب لا حركة سياسية وحسب وإنما أيضاً «ثورة» اجتماعية وثقافية، وتحول المغرب من وضعية المجتمع التقليدي الوسطوي إلى وضعية المجتمع الحديث، وقد تمثلت هذه الثورة، في الميدان الديني، بالحملة التي قامت بها الحركة الوطنية المغربية ورجالها السلفيون الجدد على الزوايا والطرق التي كانت تضم إليها أتباعاً بأعداد هائلة. أما في الميدان الاجتماعي السياسي فقد حلت التنظيمات الوطنية الحديثة (النقابات العمالية والطلابية وتأسيس المدارس وتحرير المرأة و. . .) محل البنى القديمة وفي مقدمتها الطرقية. ومن الثابت في رأي الجابري أن الارستقراطية المدنية هي التي كانت تقود عملية التحديث. غير أن الجامعات الدينية (القرويون بفاس وكلية ابن يوسف بمراكش) بدأت تنتج علماء آتين من أوساط شعبية يمارسون العمل الوطني تحت قيادة زعماء الارستقراطية المدنية، فظهرت جمعيات للعلماء أصبحت تشكل منافساً خطراً يتهدد الزعامة الثقافية للارستقراطية المدنية. وقد نجحت السلطة المركزية بالتعاون مع القيادة السياسية الوطنية بعد أن استعاد المغرب استقلاله في أن تؤطر هؤلاء العلماء في «رابطة علماء المغرب» فكان دورهم استشارياً لـ (المخزن الوطني). لكنهم منذ أوائل الستينات من هذا القرن لم يعودوا قادرين على القيام بدورهم إلى جانب السلطة المركزية، أى بالتأطير الأيديولوجي العصري في فترة المد القوي للايديولوجيات القومية

والتقدمية والاشتراكية. وكذلك كانت جامعة القرويين قد توقفت عن تخريج العلماء في إطار مبدأ «توحيد العلم» (٦ شباط/فبراير ١٩٦٣)، فانشئت لهذه المهمة (دار الحديث الحسنية) عام ١٩٦٤، التي أخذت تلقي بخريجيها في سوق العمل فلا يجد هؤلاء ما يتطلعون إليه، وذلك في فترة انحسار الأيديولوجيات القومية والتقدمية والاشتراكية، وامتداد تيار «الصحوة الإسلامية». وقد ولد ذلك خيبة الأمل عند هؤلاء الخريجين فبدأت بوادر الاحتجاج تظهر عليهم يعززها أثر من (جماعة الإخوان المسلمين) في أفكارهم، وآخر من (الثورة الإسلامية في إيران). ونجمت ظاهرة «الجماعات الدينية» السرية تعلن في منشوراتها معارضتها الصريحة للدولة القائمة، أى أنه نجم «الإسلام المعارض المعترض الذي بدأ يهاجم الإسلام الرسمي كما تمارسه الدولة ويمثله العلماء» (٢٢٦)، فقررت الدولة تأسيس «المجالس العلمية» من أجل تقويم ما أعوج من أخلاق هذه الأمة والرجوع بها إلى ما ورثنا عن السلف الصالح.. (٢٢٦). وعاد للعلماء دورهم الذي كان قد تضاءل.

وتاريخ ظهور وانتشار «الجماعات الإسلامية» السرية والعلنية في المغرب يرجع إلى أوائل السبعينات. وقد أعلنت عن نفسها في عام ١٩٧٥ بعملية اغتيال وبحوادث اعتداء لم تكن موجهة للدولة وإنما للمعارضة. وقد شهدت فترة السبعينات أيضاً انتشار الطريقة الصوفية المعروفة بـ (البوتشيشية) التي لم تبد أي نشاط سياسي، وكذلك حركة جماعة (التبليغ) «التي يسوح» دعاتها في الأقطار من أجل (الدعوة إلى الله) دعوة مسألمة. وحتى مطلع الثمانينات أمكن حصر الحركات الإسلامية في أربعة أصناف: ١ ـ الجمعيات الدينية السلفية التي تعمل في إطار القانون وليس لها مواقف سياسية محددة. ٢ ـ الجماعات

السرية التي تسعى إلى إقامة «الدولة الإسلامية» على غرار النموذج الإيراني. ٣ ـ جماعة التبليغ. ٤ ـ الطريقة البوتشيشية. غير أن السنوات الأخيرة شهدت تراجع وانكماش وتقهقر هذه الحركات جميعاً (٢٢٩).

وبطبيعة الحال حين نتساءل عن عوامل نشأة الحركات الإسلامية الراديكالية في المغرب لا بد أن نرد ذلك أولاً إلى مجمل ظروف الهزيمة والإخفاق التي أحاطت بالأنظمة العربية «التقدمية» منذ عام ١٩٧٦ وأفضت إلى «فشل جميع الأيديولوجيات» غير مبقية سوى طريق واحد للخلاص هو «الرجوع إلى الإسلام». لكن يمكن القول، فيما يتعلق بالمغرب، أن التعددية الحزبية فيه والحرية السياسية ـ حتى ولو كانت محدودة ـ وحرص السلطة المركزية فيه على ضبط العلاقة مع «العلماء» والاهتمام بمسألة التأطير الأيديولوجي، فضلاً عن خلو المجتمع المغربي من الأقليات الدينية والتعددية والمذهبية في الشريعة والعقيدة كل ذلك أسهم في عدم انتعاش هذه الحركات في المغرب. ومع ذلك فإن الأزمة الخانقة الشاملة التي عانى منها المغرب عند السبعينات لم تكن لتمر دون إحداث استجابة «دينية» في نفوس ووجدان الطبقات المغربية المتوسطة، مما مكن التيارات الإسلامية المتطرفة المتجذرة في الأقطار العربية الأخرى من استقطاب أتباع لها في المغرب. وكذلك فإن تشجيع الدولة لتيار «البعث الإسلامي» من أجل مقاومة الأيديولوجيات «المستوردة» والتيارات التقدمية واليسارية في الفترة نفسها أدى إلى تمهيد الطريق لهذه الجماعات التي وجدت بين أساتذة المشرق العاملين في المغرب ممن ينتمون إلى جماعة (الإخوان المسلمين) عناصر تغذيها وتوجهها، ووجدت في الأدبيات الإسلامية الرائجة في الوطن العربي (سيد قطب والمودودي والغزالي والشعراوى) غذاءها المحرك.

«هل تشكل الجماعات الإسلامية في المغرب، كما هي في وضعها الراهن، خطراً على النظام؟ وما هي حظوظ نجاحها في تحقيق مشروع (الدولة الإسلامية) الذي تستلهمه اليوم من إيران؟»

يجيب الجابري بأن تحقيق هذا المشروع بعيد الاحتمال، في المستقبل القريب على الأقل (٢٣٢). والسبب في ذلك راجع إلى «خصوصية» العلاقة بين السياسي والديني في المغرب، على النحو الذي تم بيانه من قبل. وهو يعتقد «أن الدعوة الدينية في المغرب لا يمكن أن تجد ما يبررها ويضمن لها الاستمرار والنجاح إلا إذا طرحت أهدافاً سياسية واجتماعية واضحة. وهي لا يمكن أن تشق طريقها نحو أوسع الجماهير الشعبية، إلا إذا عرفت كيف تطور نفسها وتكيف تحركاتها مع تطورات الواقع المغربي الذي أصبحت قضية التحديث فيه الآن بكل مظاهرها الإيجابية والسلبية من القضايا التي يصعب التراجع عنها في صورة تجعل الماضي وصورته بديلاً عن الواقع الراهن واتجاه تصوره» (٢٣٣). ومعنى ذلك أن عليها أن تتبنى القضايا الأساسية المطروحة في المغرب: الحريات الديموقراطية والعدالة الاجتماعية والتنظيم العقلاني للاقتصاد والمجتمع والدولة. وفي حالة عجزها عن الاستجابة الإيجابية المستقبلية لهذه القضايا فإنها ستظل هامشية عاجزة كل العجر عن «قيادة شعب يعتبر إسلامه شيئاً مفروغاً منه» (٢٣٥).

لا يشك د. عبد الكريم غلاب في مزايا التحليلات التي يقدمها د. الجابري للحركة الإسلامية المعاصرة في المغرب، وبخاصة في تعامله مع «الحركة السلفية» المغربية باعتبارها حركة نهضوية مناضلة متجهة إلى المستقبل، لا باعتبارها ظاهرة غيبية تخلفية مرادفة للرجعية أو العودة إلى الدين، كما يريد بعض المحللين الإيديولوجيين

«المتياسرين». غير أنه لا يوافق على رد الحركة الوطنية إلى الأرستقراطية المدينية ويلاحظ الأصول غير المدينية لعدد مهم من قياداتها، كما يلاحظ أن الصراع الذي تفجر في صفوفها بعد الاستقلال كان صراعاً على الزعامة وعلى التباين في تصور «وظيفة الحركة الوطنية» بعد الاستقلال وليس له صلة بالصراع الطبقي أو «التراتب الاجتماعي».

بيد أن ما يبدو أكثر دلالة لموضوعنا، هو اعتبار الدكتور الجابري للجماعات الإسلامية المعاصرة وللصحوة الإسلامية في المغرب «ظاهرة ظرفية بدأت تتلاشى كظاهرة». وهذا تقويم لا يوافق عليه د. غلاب إذ يرى أن ثمة تياراً دينياً مرتبطاً بالتيار الإسلامي العام البادي في العالم الإسلامي، «يؤثر في وجوده وتناميه إفلاس كثير من المذاهب الرجعية والتقدمية في البلاد العربية والإسلامية، ويؤثر في وجوده الهزائم التي توالت على العرب والمسلمين، ويؤثر في وجوده المعاناة في المغرب نفسه من جراء فساد بعض الأوضاع، وعدم القدرة على تخطي هذا الفساد. كما يؤثر في وجوده قطعا الوضع الاقتصادي المتردي بالنسبة إلى أغلبية شرائح المجتمع.. ولعل هذا التيار في تنام أكثر مما هو في طريقه إلى الانهيار» (٢٤٥). والحقيقة أن وجود هذا التيار الذي يتكلم عليه د. غلاب لا يلغي وجود «الجماعات الإسلامية» المتميزة التي اقترن ظهورها باسم «الصحوة». لا شك أن جماعات الطرق الصوفية لا تنتمي إلى «الصحوة» وفقاً للمفهوم المحدد الذي يشبه أن يكون قد استقر لهذا المصطلح. أما الجماعات الأخرى ـ وبخاصة السياسية الراديكالية منها ـ فإنه لا يبدو لي، أنها ملزمة، وفقاً للمنطق الذي يحكم ذهنيتها وحراكها، بالانطلاق من القضايا نفسها التي يعتبرها الجابري بحق مركزية وأساسية في الحياة المغربية: الحريات الديموقراطية والعدالة الاجتماعية والتنظيم العقلاني.. إن مطالبها أبعد من ذلك، أو بتعبير أدق، غير ذلك، فهي تريد «الدولة»

نفسها، ولا يشفع لهذه الدولة عندها أنها تراعي «خصوصية» ما في علاقتها بالدين. والذي يبدو هو أن مستقبل هذه الحركات ـ وسواء أكانت في طريقها إلى الانهيار حقاً أم أنها تكتسب مزيداً من التنامي ـ سيتحدد بمعاملين اثنين: مآل «الصحوة» في العالم العربي والإسلامي بشكل عام، واتجاه أغلبي في المجتمع المغربي نفسه بحكم السمات الواقعية التي أشار إليها د. الجابري نفسه، اتجاها مباينا للشكل الراديكالي للصحوة.

الإسلام الاحتجاجي في تونس

ما الذي يمكن أن يقال بشأن الصحوة الإسلامية في تونس؟ يتولى د. محمد عبد الباقي الهرماسي الإجابة عن السؤال. وأول ما يلاحظ «أنه من بين كل البلدان العربية تنفرد تونس من ناحية مهاجمة النخبة التحديثية فيها للإسلام المؤسساتي بشكل علني، وتفكيك هياكله التحتية باسم إصلاح منهجي للوضع الاجتماعي والثقافي»، وإنه باسم هذا «الإصلاح الجذري» تمت تصفية «الزيتونة» وحل الحبس وبناء نظام للأحوال الشخصية. واندثار الوظائف التقليدية للمجلس الشرعي، وبكلمة «تفكيك النظام الثقافي القديم برمته» (٢٥٠). بيد أن «خيبة الأمل الشاملة» التي ولدتها الصعوبات التي واجهها «المشروع الوطني» البورقيبي، وربما استنفاذ هذا المشروع لأغراضه، وانحلال نظام التعاضد، وأثر الهزيمة العربية سنة ١٩٦٧ على المنطقة العربية، كل ذلك قد يكون ساعد على انتشار موجة تدين شعبية ظهرت منذ بداية السبعينات، ثم ما لبثت البلاد أن شهدت حركة إسلامية بنت لنفسها جهازاً والتزمت لا بتأمين الخلاص لأفرادها فحسب وإنما أيضا بتغيير العالم من حولها. لقد عاد «المكبوت الاجتماعي» إلى الظهور وعلى نحو مفاجئ! أما الحركة نفسها فقد بدأها راشد الغنوشي، بعد أن عاد

من المشرق مفعما بفكرة الإصلاح الديني، في أوساط الشباب المدرسي والجامعي على وجه الخصوص.

والدكتور الهرماسي يتوسل في دراسته لظاهرة «الإسلام الاحتجاجي في تونس» باستجواب ميداني يتوجه به إلى عينة مختارة تفضي به دراستها الميدانية إلى أن نزعة «الالتزام الإسلامي» متجذرة في التركيبة الاجتماعية التونسية، وبخاصة لدى الشباب المثقف. وقد تبين الباحث قوة الدعوة في الوسط الريفي والقرى، وكثافة عدد الإسلاميين في الكليات العلمية وانخفاضها في الكليات الأدبية، والمشاركة الواسعة للنساء فيها (٢٥٣). كما يلاحظ أن الشبان المتحدرين من الفئات الشعبية يلاقون من أسرهم تفهما لانتمائهم إلى الحركة الإسلامية بينما لا يجد أبناء الموظفين من جانب أسرهم إلا الخوف. ومع أن الحركة الإسلامية تقدم نفسها صوتاً للمستضعفين وقوة ثأر للفقراء والمعدمين إلا أنها تعتبر نفسها المعبر عن ضمير الأمة بكاملها (٢٥٥).

ويكشف الاستبيان عن أن المجال الثقافي للحركة الإسلامية في تونس لا ينحصر في الاهتمامات الدينية إذ إن نسبة عالية من المنتمين إليها يقرأون الصحف المحلية يومياً فضلاً عن قراءة الدوريات والمجلات (الشرق ـ أوسطية) وبعض الصحف الأجنبية (صحيفة «لوموند» الفرنسية). أما أكثر الكتاب انتشاراً بينهم فهم محمد باقر الصدر وسيد قطب وعلي شريعتي: تستهويهم النزعة النضالية عند سيد قطب، والمنجهية الإيديولوجية عند الإثنين الآخرين، «ويكاد الإسلاميون يعتبرون الإسلام المناضل حصيلة فكر هؤلاء الثلاثة» الذين قدموا الإسلام «كأيديولوجية كونية قادرة على منافسة الماركسية والليبرالية»، وقضوا «شهداء» (٢٥٧ ـ ٢٥٨).

ويعود الهرماسي إلى بدايات «الاتجاه الإسلامي» فيلاحظ أنه حتى نهاية الستينات لم يكن هناك ما يميزه عن بقية حركات الإصلاح الأخلاقي والروحي الأخرى، لكنه منذ مطالع السبعينات راح يتوجه توجها «قطبياً» يدعو إلى قلب الأوضاع «الجاهلية» وإلى الالتزام بمبدأ «الحاكمية الالهية» (٢٦٠)، فتحولت الحركة بذلك إلى حركة سياسية وثورية في العمق. وقد أدت ضغوطات الشباب، الذين كان يرفضهم المجتمع فباتوا هم يرفضونه، إلى أن فرضت على الحركة الإسلامية الاتجاه نحو «التجذر» و«التسيس» الواضح، فأفاقوا «على غياب الإسلام عن الصراعات الاجتماعية، وعلى غربتهم التي تفصلهم عن اهتمامات الفئات الشعبية». فأعطيت الإشارة للانطلاق في التوجه الجديد: التجذر والواقعية (٢٦٥). وبطبيعة الحال كانت (الثورة الإسلامية في إيران) تنبه هؤلاء الشباب إلى أهمية الإسلام الثوري، الشعبوي، «الكلاني» المتحيز للمستضعفين، ذي المضمون الاجتماعي والسياسي العميق، المعادي للإمبريالية. وفي أوج مرحلة نضج الحركة وتسيسها، أي في عام ١٩٨٠، يؤكد راشد الغنوشي «ضرورة تجذير مطالب الجماهير السياسية والاجتماعية في الحرية والعدالة» وأن الإسلام المطلوب ليس إسلام الانحطاط وإنما الإسلام في صورته الأصلية، «وهو ثورة شاملة ضد الاستبداد والاستغلال والتبعية في كل إشكالها، ودعوة ملحة إلى الترقي المعنوي والمادي حتى يقترن في وعي الجماهير أن النضال من أجل الإسلام هو نضال من أجل الحرية والعدالة والكرامة والتقدم وأن العكس صحيح» (راشد الغنوشي: دعوة إلى الرشد، ص ١٠١).

غير أن الصدامات التي حدثت في الجامعة ومحاولات الحكومة عزل الحركة وقمعها وتشويه صورتها قد دفعت الحركة إلى مراجعة

عملها الاستراتيجي والتكتيكي ومجمل علاقاتها بالدولة والمجتمع. والاتجاه إلى «الواقعية» هو الذي وسم طبيعة التحول الذي حدث. وهكذا قدمت الحركة نفسها لا على أنها «تمثل الإسلام» وإنما على أن لها «رؤيتها للإسلام». وتحددت النقطة المركزية لا في إقامة الدولة الإسلامية والتأكيد على الحاكمية الإلهية على طريقة المودودي وسيد قطب وإنما بتركيز الحريات العامة وبأن يكون الحكم للشعب (٢٧٠ ـ ٢٧١). وفي موقفها من المجتمع التونسي الذي أرهقته الحضارة وصار «تحديثياً في العمق» أصبحت نظرة الحركة إليه وإلى قطاعاته الاجتماعية الأساسية: العمال والمرأة والشباب، نظرة واقعية متفهمة للمطالب التي ينادي بها هؤلاء، باذلة الجهود من أجل التكيف معها ومراجعة مواقفها القديمة. وهذا يعني «أن الإسلاميين التونسيين حاولوا أكثر إدراج أنفسهم في دينامية التحول الراهنة، والاندماج في نطاق الوقائع الحاضرة، عوض أن يستسلموا للطوبي ويحلموا بمثال غير ممكن التحقق» (٢٨٢). ويعترف د. الهرماسي بأن الاختيار الديموقراطي للحركة وتوجهها باتجاه مشاركة مدنية في الحياة الحديثة وفي الحياة الوطنية يمثلان بالنسبة إليه «مفاجأة واكتشافا»، وهو يتساءل: هل نحن أمام موقف تكتيكي تفرضه ظروف صعبة ووضعية منافسة أم أننا أمام موقف مبدئي حقاً؟ والجواب عنده أن القيادة قد اختارت بصورة قطعية هذا الخيار وذلك على الرغم من المقاومة الداخلية والطموحات المختلفة للقواعد، وهي مقاومة تطرح بدون شك مشكلاً لا يجوز التهوين من خطورته، إذ هي تعني «ازدواجية» في فكر الحركة (٢٨٣). وأياً ما كان واقع الحال فإن الحركة الإسلامية التونسية تعبر عن إرادة واضحة في التكيف مع الواقع القومي وترفض الانزلاق نحو العنف وتحرص على التميز عن (الإخوان المسلمين) ومجموعات «التكفير والهجرة»، لتبتعد عن موقف الوصاية السياسية والوصاية

الدينية على حد سواء. لقد اختارت الحركة الإسلامية في تونس أن تكون «حركة مدنية» وهي الآن في مفترق الطرق (٢٨٦).

وفي إطار ما يمكن أن يمثل «مبادئ أولية لعلم اجتماع ديني» يتوج د. الهرماسي استطلاعه الميداني بمحاولة تقويم مواقف المجتمع التونسي من التوجه الإسلامي في تونس. وهو يتبين أن «المجتمع التونسي يبدي تسامحاً إزاء الحركة الإسلامية»، وذلك خلافاً لموقف الصحافة الرسمية التي وصفت المناضلين الإسلاميين بأنهم «أبناء الشيطان»، الذين يخفون خلف الستار الأبيض للإسلام صور التخريب السوداء (٢٨٦). غير أن د. الهرماسي ينبه إلى أن «القابلية للتسامح» هي شيء آخر غير «القابلية للانضواء». فالحقيقة هي أن قطاعات تونسية عريضة ترى أن الحركة الإسلامية حركة دينية ينبغي أن يقتصر اهتمامها على الدين، وترى قطاعات أخرى أن لهذه الحركة الحق في أن تحصل على «تأشيرتها» السياسية كغيرها من الحركات، وبالنسبة إلى آخرين أن لهذه الحركة الحق في أن تحصل على «تأشيرتها» السياسية كغيرها من الحركات، وبالنسبة إلى آخرين تشكل هذه الحركة موضوعاً لانطباعات ذاتية خالصة كاللامبالاة أو المودة التلقائية أو العداء الذي لا يصل إلى حدود تمني القمع (٢٨٧). وفي الوصف السوسيولوجي للظاهرة الدينية في تونس، أي للإسلام كما هو مطبق ومعيش في المجتمع التونسي، تقدم دراسة الهرماسي صورة غنية ومثيرة للاهتمام للتوزيع الاجتماعي لظاهرة الحركة الإسلامية وفقاً لمجموعة من العوامل مثل عامل التدين، والجهة، والمهنة، والمستوى التعليمي، والعمر (٢٨٦ ـ ٢٩٨). وحاصل هذه الصورة يكشف عن «وجود تيار واسع من التسامح إن لم نقل من الاهتمام الموجه لفائدة الحركة الإسلامية» (٢٩٩). وهذا يعني أن اختيار الحركة الإسلامية أن تعرف نفسها وفقاً

لإطار مدني ديموقراطي يقتضي أن تحاسب وفقا لهذه الدعوى. وينهي د. الهرماسي دراستة بالقول إننا «إذا توصلنا إلى «مأسسة» للحركة الإسلامية، فأننا سنثبت أن هناك طريقة أخرى يتوافق فيها الإسلام مع القرن الجاري ومع ذاته، طريقة تختلف عن النموذج الإيراني» (٢٩٩).

لا شك أن الطريقة التي اتبعها د. الهرماسي في النظر في ظاهرة الحركة الإسلامية في تونس هي الطريقة الصائبة التي ينبغي اتباعها لفهم واقع هذه الظاهرة في المواطن التي نجمت فيها. وليس ههنا موضع التفصيل في مزايا هذه الطريقة وفوائدها. ولكن واحدة من أعظم فوائدها هي أنها تمكننا من المقابلة بين «فكر» الحركة وصورة الواقع، أو أنها تكشف لنا عن مدى استجابة الواقع للدعوة، وعن مدى تدخل الشروط الموضوعية في وعي فكر الدعوة وتمثله بشكل مطابق أو معدل أو مباين. غير أنه يترتب على هذه الطريقة السوسيولوجية برغم فوائدها الجليلة هذه مخاطر «عملية» وتقصير في الإبانة. أما مخاطرها فتتمثل، على وجه التحديد، في أنها حين تطبق في مواطن «غير ديموقراطية» يمكن أن تستخدم لأغراض «غير ديموقراطية». وأما التقصير في الإبانة فيرجع إلى أن هذه الطريقة تقدم لنا واقع «المتحركين» لا الفكر الأصلي للحركة. لكن من الحق أن يقال أن ذلك لا يمثل عيباً في الطريقة نفسها، إذ إن هذه تقصد إلى شيء آخر. لذا كان لا بد من تقديم الوجه الآخر للصورة، الذي هو وجهها الأول الأصلي. وبصدد (الحركة الإسلامية في تونس) هذا ما حدث فعلاً، إذ جاء الشيخ راشد الغنوشي نفسه، مرشد الحركة نفسها، ليقدم هذا البيان، وليمكننا بعد ذلك من أن نعيد قراءة بحث الدكتور الهرماسي، ومن أن نقابل أن شئنا، بين الوجهين: الأصل والواقع.

يتناول راشد الغنوشي الظاهرة الإسلامية في تونس من زاوية الأصول الفكرية المكونة لها، فيلاحظ أولاً أن الظاهرة معقدة وأنها ثمرة تمازج وتفاعل عناصر ثلاثة هي: التدين التقليدي التونسي، والتدين السلفي الإخواني (بمنهجه وفكره السياسي والاجتماعي والتربوي)، والتدين العقلاني الذي يمد جذوره في التراث العقلاني الإسلامي (المنهج الاعتزالي الذي يطلب «التحرر من ظواهر النصوص»، ورد الاعتبار للمعارضة السياسية في الإسلام وللتيارات المناوئة للسلفية وأهل السنة عموماً كالخوارج والشيعة والزنج)، وفي النقد الجذري الصارم للإخوان المسلمين بسبب سلفيتهم المعوقة لطريق النهضة الحديثة في الإسلام، وفي إعادة الاعتبار للمدرسة الإصلاحية التي حط (الإخوان) من شأنها، مدرسة محمد عبده والكواكبي والطهطاوي وقاسم أمين، واعتماد الفهم المقاصدي للإسلام بدلاً من الفهم النصي، وإعادة الاعتبار للغرب وللتيار اليساري فيه بالذات، واعتماد الأسس الاجتماعية والسياسية لا «المقياس العقيدي» الإخواني في تقويم أوضاع الناس وتقسيمهم (مشكلة الأسماء والأحكام الكلامية القديمة)، وإعادة الاعتبار للمدرسة الإصلاحية التونسية (خير الدين والحدّاد) ولمنجزاتها في امتدادها الحديث من خلال ما أنجزته البورقيبية مثل تحرير المرأة والعقلانية في التعلم (٣٠٢). وقد تفاعلت هذه العناصر وامتزجت لتتبلور عنها في منتصف عام ١٩٨١، وبرغم انشقاق «الإسلاميين التقدميين» أصحاب مجلة (21 ـ 15) وغيرهم، حركة سياسية هي (حركة الاتجاه الإسلامي). ويتابع الغنوشي التطور الذي جرى في حركته بتأثير «التدين العقلاني» والتفاعل مع الواقع بضغوطه واحتياجاته وتياراته، ويخص بالإشارة التفاعل مع التجربة السودانية ومع الثورة الإيرانية، وتجاوز البعد الطائفي في التعامل معها، والتفاعل مع التجارب الثورية الاجتماعية واختيار التعددية

(٣٠٣ ـ ٣٠٥). وقد ترتب على هذا التطور «تحول النظرة إلى النظام من مجرد نظرة عقيدية تركز على تكفيره ـ إلى نظرة اجتماعية سياسية عقيدية شاملة تدين ديكتاتوريته وعمالته واغترابه واستغلاله.. وهو في الحقيقة ليس تحولاً، بقدر ما هو تجذر في الموقف» (٣٠٥). وتحول كذلك الموقف من (اتحاد الشغل) وأصبح يقدم الدعم القوي لقضية الشغيلة ويقف مع قضاياهم. وكذلك عدل «التدين العقلاني» من غلوائه وخفف من شدته، وتخلى عن «مقولة اليسار الإسلامي» وصاغ علاقة جديدة هي «العلاقة الجدلية بين العقل والنص»، برغم اعتباره العقل المقياس الأول. «ومع كل الصراعات التي حدثت استمر التفاعل بين عناصر تركيب الظاهرة الإسلامية في تونس: التدين التونسي والسلفية الإخوانية والعقلانية، أو بين التراث والنص والواقع، ولكنه تفاعل صعب» (٣٠٧). وفي أثناء ذلك احتفظ الاتجاه الإسلامي من التدين التونسي التقليدي بالمذهبية المالكية. أما التدين الإخواني السلفي فقد تعلق منه ـ بعد ما كان يوجه إليه من نقد شديد ـ بالالتزام بنصوص الكتاب والسنة من دون تأويل متعسف أو تعطيل جائر والإقرار بأن دور العقل ليس في إنشاء الأحكام الشرعية وإنما في الكشف عنها، وبالإيمان بشمولية الإسلام، وبضرورة العمل الجماعي المنظم من أجل تحويل المنهج الإسلامي إلى نظام فعلي للحياة والحضارة. وأما العقلانية فقد ظلت تعني ضرورة التحرر من التقليد للتراث، والقول إن النماذج الاجتماعية التي عرفها التاريخ الإسلامي ليست ملزمة وأن الملزم هو النص وتفاعله الاجتهادي مع الواقع، وضرورة استيعاب الواقع المحلي والعالمي بكل تطوراته ومكاسبه وتوظيف كل المكاسب الإنسانية في عملية البناء الجديد بعقل منفتح وروح متحررة، وإقرار حق الاختلاف فيما يجوز الاختلاف فيه وواجب وحدة الصف (٣٠٧ ـ ٣٠٨).

إن ما ذهب إليه د. الهرماسي حين تكلم على «خصوصية» الحركة الإسلامية التونسية صحيح. لكن هذه الخصوصية قائمة، للأسف الشديد، على نزعة «تلفيقية» واسعة جداً، بحيث إنه يمكن القول أن ملامح «التدين التونسي» تغيض فيها تماماً، وأن التجربة «التونسية» ليست هي محور الحركة، وإنما محاورها تجارب خارجية تماماً. ولعل التجربة التونسية الوحيدة فيها هي المتمثلة في المطلب الديموقراطي لا أكثر ولا أقل. والذي يبدو لي أن هذه الحركة قد أسلمت نفسها كثيراً للتجربتين الإيرانية والسودانية وأن الأثر الأيديولوجي الذي خلفه حسن الترابي في راشد الغنوشي ـ ولهما مؤلفات مشتركة ـ كان بالغا جداً. أما التغاضي عن «البعد الطائفي» ـ أو المذهبي ـ في الموقف الاقتدائي في الثورة الإسلامية في إيران فلم يميز (حركة الاتجاه الإسلامي) وحدها من بين الجماعات الإسلامية المعاصرة وإنما ميز هذه الجماعات كلها، فضلاً عن مفكرين دعاويين ثوريين مثل جماعة 21 ـ 15 وحسن حنفي وغيرهم. غير أن من المرجح أن يكون التغاضي عن هذا البعد هو إجراء من طرف واحد فقط. وليس رد الاعتبار لحركات «تاريخية» احتجاجية، كالخوارج والشيعة والقرامطة والزنج، والاقتداء بها، أمراً يعزز الاعتقاد بخصوصية الحركة التونسية بقدر ما يعزز مبدأ الاعتقاد بأن مبدأ هذه الحركة ذو طابع «احتجاجي» ـ تماماً كما وصفه د. الهرماسي ـ لا «بنائي» وبأنه يتعذر اتخاذه نموذجاً يحتذى خارج تجربة أصحابه. لا شك أن حركة (الاتجاه الإسلامي) التونسية هي، منهجياً، أكثر تقدماً واستجابة لروح العصر من سواها من الحركات الإسلامية التقليدية. لكن الذي تفتقر إليه هو «البنيان المذهبي» الناضج الصارم، وتوجيه الفعل السياسي توجيهاً مستقلاً يتوافق مع معطيات الواقع التونسي لا مع منطق التجارب الأخرى. أما التعويل على «التدين العقلاني» تعويلاً

شديداً فمن شأنه حرمان الحركة من مخزون نفسي اجتماعي كبير، وردها إلى حدود قطاع ضيق من «المثقفين» المناضلين الذين يمكن أن يقلقوا راحة النظام السياسي بين آونة وأخرى لكنهم يظلون عاجزين عن الامتداد الاجتماعي والسياسي الشعبي الذي تتطلبه مبادئهم، وهو ما حدث لحزب التحرير الإسلامي في أقطاب المشرق العربي.

الصحوة الإسلامية بين الواقع والطموح

ذلك هو حاصل الأعمال الرئيسة للندوة. بيد أن الكتاب قد ضم إليه مقالتين أخريين لم تعرضا ولم تناقشا فيها، أحداهما للمرحوم الدكتور شكري فيصل عنوانها: «مستقبل الصحوة الإسلامية». أما مقالة الدكتور شكري فيصل، التي يبدو أنها كتبت لندوة أخرى، فهي مقالة «ريبية» لا يرى صاحبها على أرض الواقع الإسلامي أي مظهر حقيقي لما يصح أن يسمى «صحوة». وقصارى ما هنالك في اعتقاده «تململ» يمكن أن نحول مظاهره إلى صحوة فاعلة محركة إذا ما حققنا له الأسس التنظيرية والعاطفية والحركية. ويعتقد المرحوم شكري فيصل أن من الضروري رفع مظاهر الحذر والتناقض وسوء التفاهيم الماثلة عند/أو بين حكومات العالم الإسلامي من جهة وبين الجماعات الإسلامية من جهة أخرى. وهو يؤكد أنه قد «بات واضحاً أن هدف الصحوة الإسلامية ليس الحكم ولكن المجتمع، وليس هدفها النظام بل روح النظام» (٣١٨). لكن من الواضح أن المرحوم شكري فيصل حين صرح بهذه القضية الأخيرة لم يكن يقصد إلا إلى بث الطمأنينة في روح الأنظمة السياسية «الحذرة» من الحركة الإسلامية من أجل التخفيف من الضغط عليها. ولكن أنى لهذه الأنظمة أن تطمئن إذا كان هدف الصحوة هو «المجتمع» و«روح النظام»! أليس المجتمع موضوعاً لمنطق الدولة وكذلك روح النظام؟ أما إنكاره لوجود صحوة

إسلامية فيدخل على الأرجح في باب إنكاره لوجود «الصحوة» التي يرجو.

وتقدير د. عبد الله النفيسي للصحوة تقدير مباين. إذ هو يسلم بوجود هذه الصحوة وبأنها حركة «أصولية تجديدية»: أصولية بمعنى أنها تعتصم بالقرآن والسنة، وتجديدية بمعنى أنها تدعو إلى «اجتهاد كثيف من أجل استبانة مقتضى الدين في حاضر الحياة وإلى جهاد صادق في مقاومة التصورات والأوضاع الموروثة». وهي كذلك «حركة شمول وواقعية تؤم كل أهداف الدين في مجال العلم والاعتقاد والسلوك، وفي مجال الاجتماع والسياسة والاقتصاد» (٣٢٣). كما أنها «حركة تغيير اجتماعي عام» تنشد النفاذ إلى نظم المجتمع ومؤسساته «استكمالاً للإصلاح العام الذي يزكي وجدان الأفراد وينظم علاقات الحياة ويمكن حكم الإسلام وسلطانه «بالإقناع والحسنى والإصلاح المتدرج المؤدي إلى الإسلام دونما فتنة أو ضرر». وهي كذلك «حركة محلية وعالمية في الوقت ذاته»، محلية «تكيف خطابها الإسلامي ليناسب هموم الإقليم والقطر من أجل قيام مجتمع يتمكن فيه الدين بشكل فعال»، وعالمية من حيث إنها «جزء من حركة الإسلام في العالم» وأنها «ذات هم إسلامي عالمي تدرك واجب الموالاة والتناصر بين المسلمين كافة» (٣٢٤). و«حركة بهذا الشمول والاتساع والعالمية» تستحق منا التفكير الفعلي في استشراف مستقبلها في ضوء المعطيات العالمية الماثلة عند نهاية هذا القرن: التلوث البيئي، استنفاذ الموارد الطبيعة، الانفجار السكاني، تطور الأسلحة الذرية والكيميائية والبيولوجية، الاضطرابات والتيارات والحروب المحلية، البطالة، الفجوة بين الأغنياء والفقراء، الجوع، تطور وسائل النقل والاتصال..، وغير ذلك مما أشار إليه (تقرير نادي روما) المشهور. ويدعو د. النفيسي إلى أن يقوم فريق إسلامي للبحث بالتوفر على دراسات فكرية مستقبلية تمهد لمشروع

«حضاري وحركي» إسلامي مباين للمشروع الحضاري الغربي (الرأسمالي الذي نبه تقرير نادي روما إلى أنه لا يصلح نموذجاً للدول النامية). أما الآن فيلاحظ د. النفيسي أن أقلام حركة الصحوة تركز على «البعد القيمي والأخلاقي في الإسلام»، وفي رأيه أنه لن يكون لهذا، مستقبليًا، أي مسوغ، وأن على الصحوة أن تتنبه إلى «تأكيد البعد الاجتماعي في الإسلام». أما المطلب الأخر الذي ينبغي على الصحوة الإسلامية أن تسعى إلى تأمينه لكي تحقق أكبر قدر ممكن من الفاعلية في المستقبل فهو أن تتأصل وتتأهل وتتجذر سياسياً» (٣٢٨)، ولا يكون ذلك بالمناداة بشعار «الدولة الإسلامية» والحديث عن الحرية والشورى والكفاية والدين والدولة في الإسلام، وإنما بالمشاركة السياسية المباشرة في القضايا السياسية المثارة واتخاذ موقف إسلامي مباشر منها. والصحوة، ـ في توجهها للعمل السياسي، مدعوة إلى أن تحتضن الجماهير بلغة الدعاة لا بلغة القضاة، وأن ترسخ قواعد الحوار وعدم الخوف منه في باطن الصحوة وفي خارجها (٣٣٠ ـ ٣٣١).

ثم يتوج الكتابَ «تقرير تجميعي» وضعه د. مصطفى الفيلالي، منسق الندوة، وجعل عنوانه الفرعي: «الصحوة الدينية الإسلامية: خصائصها، أطوارها، مستقبلها» (٣٣٥ ـ ٤٠٨). وقد جرد د. الفيلالي، من مجموع البحوث المقدمة للندوة، خلاصة تركيبية للموضوعات العامة والفرعية التي جاءت فيها، يصح أن تكون بحثاً قائماً بذاته. لكن من شأن عرض مضمونه ههنا أن يحمل هذا العمل فوق ما يطيق، وأن يعيدنا إلى القضايا نفسها التي عرضنا لها في الصفحات السالفة، بحيث يشبه ذلك أن يكون ضرباً من التكرار.

الخلاصة

وخالص النظر في مجمل القضية أنني لا أشك في أنه لم يُقَلْ

كل شيء عن «الحركة الإسلامية المعاصرة في العالم العربي». فثمة مناطق عديدة لم يتطرق إليها البحث الجاد بالتحليل والدرس والتدبر حتى الآن، وليس يصعب تبين أسباب ذلك. بيد أن ماتم إنجازه من بحوث حول هذه الظاهرة قد أبان، مع ذلك، عن طبيعة هذه الحركة وتوجهاتها بشكل جيد وبقدر كبير من التحديد. وأنا من جانبي، وبرغم كل ما قيل، لا أتفق مع جميع أولئك الذين يرون أن الصحوة ظاهرة «ارتكاسية» جاءت نتيجة لإخفاق النظم «الوطنية والقومية والتقدمية»، أو لما يسمى بـ «إخفاق المشروع القومي»، من وجه، ونتيجة لموجة العنف والاضطهاد التي تعرض لها «الإسلاميون» منذ أواسط الخمسينات من وجه آخر، بحيث يقال إن الصحوة تمثل «البديل الديني» الحتمي لمشاريع أثبتت التجارب التاريخية إخفاقها. فالحقيقة أن تاريخ قوى الصحوة الرئيسة لا يرجع إلى أوائل السبعينات وإنما يرجع إلى أواخر العشرينات، بل إلى ما قبل ذلك بوقت طويل. ولم يقدم (مشروع الصحوة) نفسه في أي وقت من الأوقات باعتبار أنه يقصد في أساسه وجوهره إلى أن يتصدى لقضايا زمنية تاريخية عارضة عجز (المشروع القومي) أو سواه عن التصدي لها وحلها، وإنما باعتبار أن هدفه الأول والأخير إقامة مجتمع إسلامي موجه أو محكوم بنظام إلهي. ومنذ البداية لم تضع قوى الصحوة نصب أعينها تحقيق الأهداف القصوى نفسها التي كانت تسعى إلى تحقيقها القوى «الوطنية والقومية والتقدمية» في نضالها الدنيوي، وهي لم تنخرط في النضال العملي من أجل هذه الأهداف إلا لماما، ذلك أنها رأت على الدوام أن حل هذه المشاكل والقضايا هو نتيجة تترتب حتماً وضرورة على قيام المجتمع الإسلامي نفسه والدولة الإسلامية نفسها. والقول إن حركة الصحوة جاءت لتكون بديلاً لذلك المشروع يعني أن ما يمكن أن يسمى بـ «مشروع الصحوة» قد جاء ليحل مشكلات الاستقلال

والتحرر والحرية والوحدة العربية والتقدم الاجتماعي والنضال في وجه الامبريالية والاستغلال والتبعية والتخلف الاقتصادي والاستعمار والصهيونية. . . الخ. وواقع الحال أن هذا كله لم يكن يمثل في بيانات الحركات الإسلامية أهدافاً مركزية مسوغة شرعياً لقيام هذه الحركات وعملها. بطبيعة الحال هذا لا يعني أن هذه الحركات كانت تنكر هذه الأهداف أو تتنكر لها حين تعي مخاطرها، ولكن ذلك يعني أن المسوغات الجوهرية القصوى لنجوم هذه الحركات كانت تتمثل في إعادة البناء الأخلاقي للمجتمع وفي الإصلاح الاجتماعي وفي إقامة الدولة الإسلامية التي يقع على عاتقها هي قبل غيرها حل المشكلات الزمنية القائمة. إن الاقتران بين إخفاق الأنظمة «الوطنية والقومية والتقدمية» وبين بروز الصحوة الإسلامية لم يقم، في رأيي، على علاقة علة بمعلول ضرورية، وإنما على ارتباط عارض تماماً. والذي حدث على وجه التحديد هو أن مطالع السبعينات العربية صادفت «الإخفاق الكبير»، وأن الفرصة قد بدت مناسبة تماماً من أجل أن تتقدم قوى الصحوة ـ الموجودة أصلاً ـ الصفوف، وتحتل «مجال الفراغ» الذي خلفه وراءه المشروع القومي المترنح. ومن الطبيعي أن تعبر عن نفسها في مثل هذه الأوضاع بشكل أقوى وبمسوغات إضافية أكثر وجاهة وتأثيراً من أي وقت مضى، وأن تجد في بعض الأحداث الظرفية، كالاضطهاد والاستبداد والظلم الاجتماعي والثورة الإيرانية، ما يعزز قوة اندفاعها.

وعلينا أن نقرر من وجه آخر أنه ليس لحركة الصحوة بؤرة أو نواة مركزية نهائية متبلورة وإنما هي متعددة الأشكال والأوضاع، متدرجة متفاوتة في كثافة ألوانها وحدتها، وبالتالي في مواقفها العملية، تتردد ما بين مواقف مسرفة في المحافظة والاتباعية وفي تجسيد واقع

التخلف وأوضاعه، ومواقف ينسبها أصحابها إلى السلفية التي يراد لها أن تمثل الوسطية، ومواقف راديكالية ثورية يقول مناصروها أنها تمثل الاحتجاج على الواقع وعلى الإخفاق وأن «عودة الإسلام» إلى واقع الحياة وإلى ساحة الفعل الحقيقي هي وحدها التي ستحمل معها الخلاص.

والواقع أن الأغلبية العظمى من «المسلمين» تقع خارج هذه الفئات جميعاً وهي مستمرة في حياتها العادية الطبيعية، حياة العبادة والتقى والورع والخلق الإسلامي، التي عرفتها كل عصور الإسلام التاريخية، في صعودها وفي هبوطها على حدٍ سواء، والتي لا يدخل «هم السلطة» في حياتها لا من قريب ولا من بعيد. لكن ذلك لا يعني كل شيء، فإن العناصر «الإسلامية» النشطة هي التي تقدر على «تحريك» الواقع السياسي والاجتماعي وعلى أن تكون عاملاً مؤثراً في مصير المسلمين والإسلام على حد سواء. ومصير الدولة والمجتمع يمكن أن يكون مرهوناً، بدرجات متفاوتة، بأنماط التفكير والعمل السائدة في بنى هذه العناصر. ومن بين جميع قوى «الصحوة» المعاصرة يظل جناح «الصحوة السلفية» هو أكبرها وأهمها، وهو الأقدر من غيره على تحديد «صورة» الإسلام والمسلمين في الواقع المحلي والكوني. لا شك أن القطاعات الغالية أو الراديكالية هي أكثر أثارة وتأثيراً في المدى المحدود الآني لكنها ليست هي الأكثر عمقاً ودواماً وأثراً. وعلينا أن نعترف أن السنوات الأخيرة قد شهدت في الأقطار العربية تقارب الخطين السلفي والغالي على نحو ولد «صورة عامة» نستطيع أن نقول إنها صورة الصحوة الإسلامية المعاصرة، وأن التمثيل الأساسي في هذه الصورة هي لما يمكن أن يسمى بالنزعة السلفية الجديدة وذلك على الرغم من أن بعض مظاهر هذه الصحوة هو مما

يمكن أن ينكر انكاراً ما في بعض مناطق خارطة هذه الصحوة. لكن ليس ثمة شك في أن المظاهر الجوهرية التالية هي مما يسم حقيقة الاتجاه الرئيس لظاهرة الصحوة إجمالاً:

أولاً: تجذر سياسي، أصبح معه «السياسي» سيداً لكل الأحكام، وبات العمل الإسلامي يعني أولاً وآخراً السعي لإقامة الدولة الإسلامية فترتب على ذلك اتخاذ أنظمة الحكم موقف الحذر والتوجس والنفور مما هو «إسلامي»، وأصبح الإسلامي يعني القوة الساعية إلى السلطة وإلى الدولة، ووضع في «تجربة مغامرة» محفوفة بالمخاطر خاضعة لكل حيل الصراع وألاعيبه. وزاد في تعقيد المسألة أن حركات الصحوة لا تقول أنها تمثل «اجتهاداً» إسلامياً أو «قراءة» ما للإسلام، ولكنها تؤكد بوثوقية جازمة أن أحكامها هي أحكام الإسلام نفسه، وأن ما يخرج عن فهمها للأمور هو خروج عن جادة الإسلام القويم نفسها. وحركة «الاتجاه الإسلامي» التونسية هي وحدها التي اعترفت بشجاعة بأنها لا تمثل إلاسلام في ذاته وإنما هي تمثل «قراءة» للإسلام. والحقيقة أن الإسلام في ذاته لا يتجسد باكتمال إلا في المستوى الإلهي. لذا كان من شأن وضع الإسلام في أتون الصراع الكوني والمحلي الحارق ـ وهو على ما نشهد ونعرف من أحوال ـ تحميله فوق ما يطيق وتعريض وجوده في العالم إلى محنة قد لا تكون هي «المحنة المباركة» التي قرن الله تعالى بها وعده للمؤمنين بالنصر والفلاح.

ثانياً: تجذر في الموقف «المجتمعي». فنحن نشهد على الدوام ظاهرة «القطيعة» والفصل الحادة عند قطاع كبير من أتباع «الصحوة الدينية» لكل ما لا يندرج تحت تصورهم للدين والتدين، وظاهرة إنكار «الإيمان» على أي إنسان غير مستجمع للصفات والأخلاق التي

يحددونها للمسلم ظاهرة منتشرة الآن في المجتمعات الإسلامية انتشاراً مقلقاً، وهي تترجم عملياً بممارسة ضغوط تتخذ أشكالاً مختلفة من أبرزها «الانفصال الاجتماعي»، بما يحمله من النفور والمخاصمة والكراهية والتضييق وأشياء «صغيرة» كثيرة أخرى لا يتسع المقام للتفصيل فيها. وليس ذلك كله من الإسلام السلفي الذي تقررت صورته تاريخياً. فقد استقر رأي جميع أصحاب «عقائد السلف» على أن الإيمان قول وعمل وأنه يزيد وينقص، وأن علينا ألا نشهد على أحد من أهل القبلة أنه في النار لذنب عمله ولا لكبيرة أتاها، ولا نخرجه من الإسلام بعمل، ولا نقول إن أحداً من أهل القبلة في جنة أو في نار، ونعتبر أهل القبلة مسلمين مؤمنين ماداموا بما جاء به النبي(ﷺ) معترفين وله بكل ما قاله وأخبر مصدقين، والمؤمنين كلهم أولياء الرحمن، ونرجو للمحسنين من المؤمنين أن يعفو الله عنهم ويدخلهم الجنة برحمته، ولا نأمن عليهم ولا نشهد لهم بالجنة، ونستغفر لمسيئهم ونخاف عليهم ولا نقنطهم، ولا يخرج العبد من الإيمان إلا بجحود ما أدخله فيه... إلخ. إن أسلوب «الفصل الاجتماعي» هو في حقيقة الأمر أسلوب حركات الغلو في الإسلام وليس هو أسلوب «السلف». وكذلك فإن بث اليأس في نفوس الناس و«تقنيطهم» ليس مما يندرج تحت «السلفية» التاريخية التي نعلمها. وهنا أيضاً ينبغي التنبيه على أن المقصود ليس الدعوة إلى التهاون في موضوع الإيمان وتغليب قول بعض المرجئة القدامى أنه لا تضر مع الإيمان معصية، وإنما المقصود هو أن السلفية التاريخية مذهب متفائل اجتماعياً وإنسانياً لا يضيق على الناس ولا يقنطهم من رحمة الله فضلاً عن «رحمة الجماعة»!

ثالثاً: ميل إلى اختيار مبدأ «الخروج»، إذ رضيت الصحوة،

إجمالاً، أن تكون السلطة هدفاً رئيساً لها. وعبرت عن ذلك أحياناً، في صيغة معتدلة، بمطلب بناء المجتمع الإسلامي، وأحياناً أخرى في صيغة صدامية مع الأنظمة السياسية القائمة، بمطلب إقامة الدولة الإسلامية. صحيح أن إمكانات «الخروج» محدودة إلى درجة كبيرة جداً لكن شعار «الثورة» أصبح واحداً من شعاراتها العالية. وذلك خلافاً للسلفية التاريخية التي نعرفها، والتي استقرت تاريخياً منذ أمية بن عثمان الدمشقي (ت ٢٢٥هـ) حتى ابن أبي العز الحنفي (ت ٧٩٢هـ)، وبينهما أبو جعفر الطحاوي (ت ٣٢١هـ) وأبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) وأبو بكر أحمد بن الحسيني البيهقي (ت ٤٥٨هـ) وأبو شامة المقدسي (ت ٦٦٥هـ) وابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، وابن قيم الجوزي (ت ٧٥١هـ) وابن رجب الحنبلي (ت ٧٩٥هـ)، وآخرون استنكروا جميعاً، باسم السلف، مبدأ الخروج على الحاكم براً كان أو فاجراً، وذلك حفاظاً على وحدة الجماعة. وقد أجمع فقهاء السلفية التاريخية على القول: جور دهر خير من ساعة هرج. بطبيعة الحال لا وجه لدعوة «الصحوة» ورجالها إلى مباركة الواقع على علاتة لكن «الإسلام السلفي» يرفض بكل تأكيد التنكب عن «السلم الاجتماعي» والمهادنة السياسية. أما إذا كان الأمر مما لا يطاق فإنه ينبغي تسويغ الجنوح إلى الخروج بقراءة غير سلفية للإسلام، فتخرج الصحوة عند ذاك عن إطارها المرجعي الذي حددته لنفسها.

إنني لا أعلم إن كانت صحوة السبعينات والثمانينات هي في تقدم مطرد فعلاً. وكذلك أنا لا أعلم إن كانت هي في أفول. وأنا أقطع بأنه سيكون ثمة دوماً «صحوة» تتقدم أو تأفل. بيد أن ما هو أجل من ذلك وأخطر أن نعلم أن كل صحوة تولد بالضرورة «صحوات». والصحوة السعيدة هي تلك التي تولد من الصحوات

«الشاردة» عن مركزها عدداً أقل من تلك «المنجذبة» إلى مركزها. و«الصحوة» ليست هي الطرف الوحيد الذي ينبغي أن يطالب بالالتزام بمبادئ وأعراف عزيزة علينا، لكنها قد تكون مطالبة بذلك أكثر من غيرها لأنها تعمل باسم حقيقة متعالية كبرى هي الإسلام. غير أن التجارب قد علمتنا أنه ما من حركة تاريخية إنسانية يمكن أن تجسد هذه الحقيقة تجسيداً خالصاً، أو أنه يحق لها أن تدعي ذلك. لذا فأنني أعتقد أن من واجبنا في كل الأحوال الحيلولة دون إصابة مقتل من الإسلام نفسه بإصابة الحركات التي تسوغ عملها باسم الإسلام. وذلك لا يكون إلا إذا نحن عززنا الاعتقاد بأن هذه الحركات ليست إلا «قراءات» تاريخية للإسلام، لها ما لها وعليها ما عليها. وأول من يقع عليه واجب الاعتراف بهذه الحقيقة الحركات الإسلامية نفسها.

ومن وجه أخير تقتضي الروح الإنسانية الحرة التي تلهم خطانا أن نوطن العزم على أن نجعل الحياة في مجتمعاتنا العربية ممكنة، وذلك بأن نجعل مبدأ «التواصل» واحداً من المبادئ الكبرى التي تقود فعلنا ونحن نتوجه نحو هذه النهايات الصعبة حقاً من القرن العشرين.

القســـم الثاني

ضَمِيمة: حوارات كاشفة

حوار(*)

(١)

الحتمية الليبرالية

■ **هل (انتهى التاريخ) فعلاً، وفق فرانسيس فوكوياما، وأسدل الستار بانتصار مؤزر ونهائي لليبرالية الجديدة؟**

□ في رأي فوكوياما، نعم. الديموقراطية الليبرالية هي (خاتم البشر) وغاية التاريخ ونهايته على الطريقة الهيجيلية. لكن أطروحة فوكوياما هي مجرد أطروحة مرتبطة بحسم صراع القرن العشرين مع المعسكر الاشتراكي وظفر الغرب واكتساح التكنولوجيا الأميركية وأذرعها الإعلامية للفضاءات البشرية. غير أن هذه الأطروحة تعني ثلاثة أمور: الأول أن المنظومة نفسها، منظومة الليبرالية الجديدة، لن تخضع للحراك الداخلي والتغيير والتعديل؛ والثاني أن البشر، في الغرب نفسه وفي العالم بأسره، سيعجزون عن إنتاج أي تصور آخر؛ والثالث أن قانون (الصراع) ـ الطبيعي

(*) حوار مع د. **غسان اسماعيل عبد الخالق**، نشر في صحيفة **(الدستور)**، عمّان، بتاريخ ٣/١١/٢٠٠١

ـ قد تبدد إلى غير رجعة. وهذه جميعا أوهام. والحقيقة أن منظومة (نهاية التاريخ) لا تختلف في شيء عن منظومة حسم التناقض بانتصار البروليتاريا في الأيديولوجية الماركسية، وهي أطروحة لم يأذن لها التاريخ بالتحقق. ومن وجه آخر تعكس أطروحة فوكوياما مركزية أمريكية خارقة، لأنه إذا كانت الولايات المتحدة قد خَلُصت وفق فوكوياما للديموقراطية الليبرالية ـ أي الليبرالية في عباءتها الجديدة ـ فإن العالم الغربي لم يخلص لها، والغرب الأوروبي مثلاً يميل إلى الديمقراطية الدستورية أو إلى الديمقراطية الاجتماعية، وهما مختلفتان عن الديمقراطية الليبرالية الملتحمة بالليبرالية الجديدة التي هي (صورة) العولمة. وفضلاً عن هذا كله فإن الفضاءات الفلسفية والفكرية السياسية الأميركية نفسها ليست خالصة للديموقراطية الليبرالية إذ هناك على الأقل تيار قوي مناهض لها يحمل اسم (الديمقراطية الجماعَتِيّة) ونفوذه ينتشر بشكل متعاظم.

الإسلام والحضارة (اليهودية ـ المسيحية)!

■ **بعيداً عن (غواش) الميديا، ماالايديولوجي والحضاري والديني وما هو غير ذلك في ما يحدث الآن بعد الحادي عشر من أيلول؟**

□ الذي يحدث منذ الحادي عشر من أيلول (حرب)، أول حروب القرن كما يقال. هي بكل تأكيد حرب على «الإرهاب»، وبشكل محدد على ماسمي بالإرهاب الإسلامي الذي تجسده منظمة (القاعدة) ونظيراتها في عدد من البلدان الإسلامية والعربية. وهذه المنظمات الراديكالية لا تمثل خطراً على أمن الغرب ورفاهيته ومستقبله فحسب، وإنما أيضاً على الأنظمة العربية والإسلامية نفسها، الموالية للغرب أوالخارجة عن سلطته.

والغرب يستشعر خطراً حقيقياً من جانبها لذا هو يعجل الآن في عملية تصفيتها خوفاً من تعاظم قوتها ونفاذ أفعالها، تمامًا مثلما حدث في حالات أخرى. بكل تأكيد ثمة هاجس يتعلق بالدين نفسه في هذه المشكلة، وهو الإسلام ذاته. هل الخطر قادم من جانبه أم من إفرازاته التاريخية العارضة؟ نحن نعلم تماماً أن الكلام على (عودة الإسلام) قد روج له منذ سنوات برنارد لويس، وهو يحمل طابع التحذير من الإسلام وخطره على الحضارة (اليهودية - المسيحية) وفق التعبير الذي يحبذه هذه المؤرخ الصهيوني بعمق. والكلام على (صدام الحضارات) ذائع مشهور، وتوجيه الأنظار إلى تحدي حضارة الإسلام - والمقصود العالم الإسلامي - للغرب وحضارته حدث بارز تماماً. ودعوى القول إن التوجهات (الإرهابية) ليست صادرة أصلاً وابتداء عن الحركات الإسلامية الإرهابية في ذاتها وإنما ينبغي البحث عنها في النص القرآني نفسه بما هو نص يمكن أن يكون هو (المحرض) الأصلي لها - وذلك بسبب ما يتضمنه من آيات (صدامية) - دعوى وجدت من يطلقها بدون حرج. وبالطبع لا يخفى على أحد أن دعوى سمو الحضارة الغربية وأفضليتها على كافة الحضارات - وحضارة الإسلام واحدة منها - قد نوه بها كثيرون، وليس برلسكوني وحده. أنا لا اعتقد أن هناك (صراعاً حضارياً) حقيقياً بقدر ما هو مواجهة مع فضاءات يشعر أهلها بالظلم الفادح ويشكون من جملة من الأوضاع النكدة. لا شك في أن (عقل) الحركات الإسلامية الراديكالية يفهم المواجهة بما هي (صراع حضاري) حقيقي، مثلما يرى ذلك بعض (المحرضين) الغربيين في الأوساط الفكرية أوالسياسية أو الدينية، لكن الشعور السائد في الفضاءات العربية والإسلامية هو شعور

الغبن والإحباط والظلم وانثلام الكرامة مضافًا إلى ذلك كله أزمة اقتصادية خانقة وأوضاع سياسية وقومية نكدة. ولأن القوة العظمى التي تدير شؤون العالم والأمن في جل أرجاء المعمورة لا تريد أن تبحث أو تنظر في (الأسباب) ـ لأنها قد تدينها ـ فإن حالة الهيجان، والنفور، وانعدام الثقة، والتعاطف ـ المحدود في حقيقة الأمر ـ مع وضع (المجابهة)، تجد لها مكانا تعبر عن نفسها فيه. بالطبع ثمة أمر خطير جداً تكشّف في المواجهة الحالية، وهو أن الإسلام نفسه قد حوّل إلى (أيديولوجية) راديكالية ـ وكل الأيديولوجيات راديكالية ـ معادية، ودين الإسلام لم يعد (دينًا) بالمعنى الاصطلاحي للكلمة وإنما بات أيديولوجية سياسية، لا بل حركة سياسية... والآن يريد كثير من الغربيين التعامل معه بما هو كذلك، أي بما هو حركة سياسية. ومعنى ذلك أن (القداسة) الدينية والتوقير الخاص الذي كان يحظى به بما هو دين والنظر إليه بما هو مبدأ محبة وسلام... كل ذلك أصيب في القلب. وهذه مسألة خطيرة لم يتنبه لها الإسلاميون والحركات الإسلامية ومضارها لن تطال هؤلاء وحدهم، وإنما هي ستطال أيضاً الظاهرة الدينية الإسلامية في جوهرها مثلما أنها ستطال كذلك المؤمنين العاديين في حياتهم البشرية اليومية وهنا وهناك في العالم.

ديمقراطية ليبرالية أم اجتماعية؟

■ **أين تتقاطع (العولمة) مع (الطريق الثالث)؟ وأين يلتقيان؟**

□ هذا السؤال يوجهني مباشرة إلى مقالة توني بلير، رئيس الوزراء البريطاني، الذي كتبه لمجلة الشرق الأوسط. وفيه يقول: (إن الطريق الثالث يعتبر الطريق إلى التجديد والنجاح للديموقراطية

الاجتماعية الحديثة. ببساطة إنه ليس حلاً وسطاً بين اليسار واليمين. إنه يسعى لتبني القيم الأساسية للوسط اليساري ويعمل على تطبيقها على عالم يشهد تغيرات اجتماعية وسياسية أساسية، وأن يقوم بذلك وهو متحرر من الأيديولوجيات العتيقة. إن التحدي الذي نواجهه كبير، يتمثل في الأسواق العالمية والفقر المستمر والعزلة الاجتماعية وارتفاع معدل الجريمة، والانهيار الأسري، وتغير دور المرأة، والثورة في التقنية، والعداء الشعبي للسياسة، والمطالبة بإحداث إصلاحات ديموقراطية كبيرة، والتطرق إلى عدد من القضايا البيئية والأمنية التي تحتاج إلى عمل دولي. يبحث الناس عن القيادة. إنهم يريدون معرفة كيفية التأقلم والازدهار، وكيفية بناء الاستقرار والأمن في هذا العالم المتغير. أنهم يحتضنون قيم التضامن التقليدية للوسط اليساري، والعدالة الاجتماعية، والمسؤولية، وإتاحة الفرص. بيد أنهم يعرفون أنه ينبغي علينا أن نتحرك بصورة حاسمة إلى ما وراء طرق التفكير العتيقة، إلى ما وراء اليسار العتيق المهموم بهيمنة الدولة والضرائب الباهظة ومصالح المنتج، وسياسة حزب اليمين الجديدة بعدم التدخل التي تدافع عن الفردية والاعتقاد بان تحرير الأسواق هي الإجابة الشافية لكل معضلة). ومثلما هو بيّن عند التحليل فإن الطريق الثالث في رأي توني بلير والمشاركين في ندوة جامعة نيويورك، ليس تركيباً توفيقياً بين اليمين وبين اليسار، أو بين الاشتراكية وبين الرأسمالية، بقدر ما هو تجاوز لهما كليهما باتجاه حركة جديدة تَعِد المجتمع الإنساني في القرن الحادي والعشرين بنظام سياسي اجتماعي اقتصادي مستلهم من الديموقراطية الاجتماعية. وهو كذلك تجاوز لليسار القديم ـ الاشتراكي ـ، واليمين ـ الليبرالي ـ الجديد. قد يمكن تسميته بالطريق الوسط،

لكنه في حقيقة الأمر أكثر نزوعاً إلى (يسار الوسط) وبرغم الجدل الذي لم ينقطع ولم ينحسم حول هذا الطريق الذي عني بدراسته من مفكرينا المرموقين السيد ياسين، وخصه انطوني جيدنز بكتاب مؤخراً، إلا أن من الواضح أن الطريق الثالث يفارق فلسفة العولمة بعدد من النقاط الأساسية. فهو يأخذ بالديموقراطية الاجتماعية في مقابل الديموقراطية الليبرالية التي تتبناها العولمة وفلسفتها الليبرالية الجديدة. وهو يعنى بقيم التضامن الاجتماعي والعدالة الاجتماعية ولا يرى أن (اقتصاد السوق الحر) بإطلاق هو الطريق الأسلم. كما أنه لا يأخذ بسياسة العولمة المركزية التي هي مقوم جوهري في الليبرالية الجديدة، وهي تقليص دور الدولة والحد من تدخلها لصالح الفردانية الأنانية المسرفة. وإذا كان نظام العولمة يجنح إلى تغليب الخاص على العام، فإن (الطريق الثالث) يتعلق بمبدأ التوازن بين هذين الأمرين وذلك بإحداث مشاركة فعلية بين القطاعين وببناء تشكيل متوازن بين الفرد والمجتمع والدولة في إطار منظور ديموقراطي اجتماعي.

قلعة العولمة

■ **هناك تحفظات وتحذيرات وانتقادات عديدة وجوهرية، تنطلق من داخل الولايات المتحدة الأميركية، ومن قبل مفكرين كبار وأساسيين مثل إدوارد سعيد، تشومسكي، وحتى فوكوياما وهنتنجتون، بخصوص تسليع العالم، وتغليب أسلوب ومنطق رجال الأعمال على أي أسلوب ومنطق آخر. ألا يعكس ذلك انقساماً حاداً في الرؤية داخل قلعة العولمة؟**

□ بالطبع، فنظام السوق الحر، نظام العولمة، ليس خالصاً لذاته، وليس مسلماً به عند الجميع في الولايات المتحدة نفسها، قلعة

العولمة والليبرالية الجديدة. والانتقادات التي توجه إلى هذا النظام في الداخل وفي الخارج لا عد لها ولا حصر. وقد وضعت كتب كثيرة في السخرية من الفلسفة التي يقوم عليها هذا النظام وفي فضح مقاصده وأغراضه. فمبادئ النفعية المطلقة والفردانية المسرفة لا تفيد إلا الشركات الكبرى العملاقة ورجال الأعمال والسوق التجارية. والدولة في هذا النظام تحولت إلى حارس قانوني وشرطي لهذه الشركات ولهؤلاء الرأسماليين المتغولين. وبالإضافة إلى الاحتجاجات الصارخة التي عبرت وتعبر عن نفسها منذ (سياتل) في مظاهرات عنيفة في المناسبات التي تعقد فيها اجتماعات (قادة العولمة)، فان تياراً فلسفياً سياسياً قوياً قد نجم في الولايات المتحدة نفسها هو تيار (الديموقراطية الجماعتية: Communitarian) وهو يقابل تيار العولمة المتمترس وراء شعار «الديمقراطية الليبرالية» وينهض في وجه فلاسفة الليبرالية الجديدة واقتصاد السوق العولمي من أمثال روبرت نوزيك، وملتون فريدمان، وفريدرك فون هايك وغيرهم.

مرايانا ومراياهم

■ **إلى أي مدى أسهمنا نحن العرب في تكوين صورة نمطية سلبية عن العروبة والإسلام، وما مدى قصورنا عن تعديل هذه الصورة في مرآة الرأي العام العالمي ودوائر صنع القرار في العالم؟**

□ لا أريد في هذا السياق، أن أشرع في تقديم «مرافعة» كاملة حول هذا الموضوع. لكن لا بد مما ليس منه بد، وباختصار. فأولاً نحن أناس فاقدون لحس المسؤولية. لا أحد منا ينسب إلى نفسه الخطأ أو الضلال أو سوء الفعل. نحن في أعين أنفسنا منزهون معصومون. والآخرون، الأغيار، هم الذين تقع على

عاتقهم جميع المصائب التي تحل بنا. نحن في رأي أنفسنا موضع فعل تآمري من جانب العالم الخارجي. الآخرون ينظرون إلينا بمنظار مشوه.. لا يرون فضائلنا وقيمنا الرفيعة ولا يعترفون بإنجازاتنا الحضارية التي تقدم العالم بفضلها، والقائمة طويلة. لكننا من وجه آخر لا ننظر إلى أنفسنا في المرآة وجهاً لوجه ولا نرى صورتنا الحقيقية في التاريخ وفي الحاضر، ولا نعترف لتناقضاتنا وخلافاتنا وخصوماتنا التي لا تتوقف، ولا نكترث بأفعالنا العدوانية في حق أنفسنا. لا يهمنا في قليل أو كثير أن نبدو قبائل وعشائر متناحرة. ولا يعني شيئاً عندنا أن تكون مجتمعاتنا ونظمنا ومناشطنا الفردية استبدادية قمعية وأن لا يكون لمفهوم (المواطن) عندنا أي معنى. ولا نأبه بالطابع الحيواني الغريزي للعلاقات الفردية في مجتمعاتنا ولا بمواقف الكراهية والقمع والتحقير والإذلال التي يحملها بعضنا لبعضنا الآخر في مجال الحياة اليومية التنافسية. ولا نرضى أن يشركنا أحد في السلطة ونريد أن نستبد بكل شيء. والأنانية والجشع والاستغلال والخداع من طباعنا. والخنوع بإزاء من هم فوقنا من شيمنا، لكننا نسور مع من هم دوننا. نتمتع بأخلاق السادة والعبيد في الآن نفسه، وفهمنا للسلطة تحمله فواعل الغطرسة والكبر والتعالي والأنانية. والتعصب الديني عندنا سيف مسلط لقمع المجتهدين أو المباينين أو المخالفين. والتكفير يلقى جزافاً ومجاناً. ولم تعد الهداية والنصح والدعوة الطيبة وسائلنا في حمل الآخرين على الإيمان. والترهيب ـ وغيرنا يقول الإرهاب ـ لا الترغيب هو سلاح الإيمان. لقد حولنا الإسلام من دين في الرحمة والمحبة والخير إلى دين يخشاه الأغيار ويناصبونه العداء.. نريد منه أن يتفرد بالدولة والسياسة والسلطة وبتغيير العالم في ظروف وأوضاع

لا يملك فيها شيئاً ولا تأذن له بشيء. والنتائج ظاهرة لكل العيون والبصائر؛ فالمرأة عند معظمنا سلعة جنسية تحرمها بعض حركاتنا الدينية من أدنى حقوق الإنسان. وحين يتحرك بعضنا في بلاد الغرب يضرب الأمثلة الصارخة لسوء الفعل والسلوك. وثرواتنا تبدد وتوزع أسوأ التوزيع.. والعدالة مهجورة.. والظلم مستشر.. والقسوة والاحتقار لا حدود لهما.. وتقديرنا لذواتنا - خلا النرجسيين الواهمين - قد بلغ قصارى حده الأدنى، وفضلاً عن ذلك فإننا قد كونا لأنفسنا صورة عن الآخرين - وعن الحضارة الغربية وأهلها على وجه الخصوص - صورة مظلمة مرذولة مهينة. وهم يعلمون ذلك حق العلم. وبالطبع لا وجه للتعميم.. وأنا أعلم أن الرذائل في عوالمنا ليست عامة لكنها مستشرية وهي بكل تأكيد تنشر أقبح الصور النمطية.. ومع ذلك فإننا نفاخر الأمم جميعاً بأننا اليوم أيضاً خير منها وبأننا نحن المؤهلون لقيادتها، على علاتنا وبرغم كل مثالبنا ونقائصنا وعجزنا واستلاب أحوالنا.. تلك هي فعلاً بعض أحوالنا.

سلبية النظام العربي وتدخل الحركات الأصولية

■ **هل اضطلع الفكر العربي والمفكرون العرب بدورهم المطلوب في (معركة صراع الهويات والحضارات) أم أنهم ما زالوا غير قادرين أصلاً على الاضطلاع بدورهم على صعيد تحقيق شروط النهضة العربية على الصعيد الداخلي القومي؟**

□ لا أريد أن أحمّل الفكر العربي والمفكرين العرب ما لا يطاق. وأنا أقدر تقديراً عالياً الجهود التي بذلها كثير منهم بصدق وإخلاص وتفان من أجل أن يكونوا على مستوى العصر وتقلباته العظمى. فمنذ رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي إلى أيامنا

هذه، بذل هؤلاء المفكرون جهوداً مضنية من أجل الارتقاء بالأوضاع المتخلفة الموروثة، ومن أجل دفع عجلة التقدم في جملة الفضاءات العربية؛ ولا نستطيع إلا أن نلاحظ تقدم الوعي العربي بفضل جهودهم وأعمالهم، ونحن نعبر عن شكرنا البالغ لمفكري التنوير الذين فتحوا أمامنا دروب القرن العشرين: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وشبلي شميل، وعبد الحميد الزهراوي، وعبد الرحمن الكواكبي، وقاسم أمين، وعلي عبد الرزاق، وطه حسين. . وفي أيامنا هذه فؤاد زكريا، ومحمد جابر الأنصاري، والسيد ياسين، وجابر عصفور، ونصر حامد أبو زيد، وبرهان غليون، ومحمد عابد الجابري، وعبد العزيز الحبابي، والمهدي المنجرة، وعبد الله العروي، وعلي أومليل، وناصيف نصار، وغسان سلامة، ورضوان السيد، والطيب تيزيني، وخلدون النقيب، ومحمد الرميحي، وعبد المالك التميمي، وسليمان العسكري وغيرهم. لم يقصر هؤلاء، على تباينهم في الاتجاهات والنزعات، في معالجة قضايا العصر المركزية: العقلانية، الهوية، التراث، الليبرالية، الدين والدولة، التحليلات الاجتماعية والتاريخية والحضارية، الديموقراطية، العدالة. . . الخ. لكن لا بد من الإقرار بأن وقائع العصر ومشكلات العالم العربي كانت تتطلب تضافر جهود أخرى إلى جانب جهود هؤلاء. وكانت تتطلب بالدرجة الأولى استجابات حية من جانب النظم السياسية. لكن هذه الاستجابة لم تحدث. كما أن (تدخل) الحركات الأصولية في الداخل وفي الخارج قلب الموازين رأساً على عقب، وفتح الباب لخطاب الصدام والصراع والعنف ـ ولممارسة ذلك فعلياً في المجال الاجتماعي والسياسي ـ وتنكر لخطاب العقل والخبرة. وقد كان هذا الخطاب في اعتقادي أمضى الأسلحة التي همشت المشروع

التنويري العقلاني وقلصت من آثار الدور الذي نذر هؤلاء المفكرون أنفسهم له، والذي ينبغي أن يكون لهم أصلاً وأيضاً.

نتائج إهمال إعادة بناء الثقة

■ **لماذا لم تتجاوز ردود الفعل العربية حدود التقدير العميق إلى حدود العمل بخصوص تحذيراتك من الانجرار إلى معركة سياسية حضارية مع الغرب، في كتابيك (الطريق إلى المستقبل) و(الماضي في الحاضر)؟**

□ نعم.. لقد كنت دائم التحذير من مغبة (الانجرار) إلى معارك سياسية حضارية مع الغرب، وشددت دوما على ضرورة اختيار طريق (إعادة بناء الثقة) والتجاوز عن (محتوى الذاكرة التاريخية) النكد، والانحياز إلى طريق التفاهم والتواصل والتفاعل، لأسباب كثيرة لا أعود إليها هنا. لكن الخلل في الأوضاع الداخلية العربية ـ سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وأخلاقياً ـ والتطورات الكونية الخارجية فضلاً عن الأوضاع المستحدثة في المنطقة منذ منتصف القرن، كل ذلك أحدث تطوراً جذرياً في طبيعة العمل السياسي العربي. وقد تمثل هذا التطور في الظاهرة الجذرية التي نعرفها جميعاً، ظاهرة الحركات الإسلامية السياسية الراديكالية. وهذه الحركات هي التي لم تقدّر ـ بحكم المقدمات والمصادرات والغائيات والمنهجيات التي تتبعها ـ خطورة الانسياق وراء نزعة الصدام والصراع والدخول في ما أسميته في بعض أعمالي (معركة البدائل)، وتحقيق توقعات ـ وأيضاً (آمال) ـ بعض المحرضين الليبراليين الجدد في الغرب، في قيام صدام حضاري بين عالم الإسلام وبين عالم الغرب تكون نتائجه معروفة مقدماً. لا أحد عندنا ـ إلا ما ندر ـ يصغي إلى أقوال المفكرين

واجتهاداتهم. فالدولة العربية مكتفية على وجه العموم بخلصائها غير الاكفياء. والحركات الدينية السياسية وثوقية دغماطية ولا يتوقع منها أن تأخذ باجتهاد غير اجتهادها. . واجتهادها تحركه الحماسة والعاطفة وضيق الحال والحصار وأزمة (الآفاق المسدودة). علينا أن نضع مسألة إهمال أفكارنا واحتقارها في هذا الإطار.

بمثابة حوار(*)

(٢)

■ الأبعاد الحقيقية للأزمة الراهنة بين الغرب والمسلمين

أريد أن أؤكد قبل أي شيء آخر، وأولاً، أنه ليس علينا أن نقع في الفخ ونكرر الزعم مع جهات وأطراف متعددة بأن الأزمة الراهنة هي بين الغرب والمسلمين. فالمسلمون ليسوا جميعاً هدفاً للفعل الحالي كما أن الإسلام نفسه ليس هو بالضرورة وفي نهاية المطاف المستهدف. من واجبنا أن نعزز الاعتقاد، وننشره، بأن الأزمة هي بين الغرب وبين الحركات الدينية السياسية الراديكالية التي تنطلق من عدد من الأقطار الإسلامية أولاً والعربية ثانياً. إن الذين يحرصون على أن يجعلوا الأزمة بين الغرب وبين الإسلام، أو بين الحضارة الغربية وبين الحضارة الإسلامية، هم المحرّضون الغربيون الذين ينتمون إلى تيار العولمة والليبرالية الجديدة، أي الأصوليون الفكريون السياسيون، ثم القوى الإعلامية الصهيونية في الغرب، ثم

(*) قضايا طرحتها على المؤلف صحيفة (الخليج) ـ أبو ظبي ـ بعد شهر واحد من أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١.

الأصوليون الإسلاميون الذي يتوخون ربط العالم الإسلامي بأسره بأطروحتهم تعزيزاً عملياً لها، وأخيراً الأصوليون الكنسيون الخارجون على تعاليم الحبر الأعظم في الفاتيكان. ومثلما هو الحال في جميع «الحروب» لا بد من أن يكون ثمة سبب مباشر أول. لكن الأسباب الحقيقية تظل غير ذلك. وفي حالتنا الراهنة، لا شك في أن السبب المباشر هو الحدث الفظيع الذي جرى في الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ، وهو معروف. أما الأسباب العميقة فترجع إلى علاقة جدلية قوية بين الخوف الغربي من «عودة الإسلام»، وبين «الغضب الإسلامي» من الظلم الغربي. والذي أفضى بالأمور إلى حالة المجابهة هو تحدي الحركات الإسلامية المعاصرة للرسالة الغربية والمنظومة الغربية الإيديولوجية والحضارية وتقديم نفسها وإيديولوجيتها الإسلامية بما هي «بديل مشخص» للحضارة الغربية، من وجه، ووعي الغرب من وجه آخر بأن هذه الحركات يمكن أن تنجح في زعزعة الأنظمة السياسية العربية، الموالية على وجه العموم للغرب، وفي أن تستولي على السلطة هنا وهناك وتنجح في تشكيل كتلة سياسية إسلامية كبرى ذات طابع إيديولوجي متصلب ينفذ عملياً دعاواه واحتجاجاته ووعيده الصدامي بِدَكّ الحضارة الغربية وإقامة النظام الإسلامي بديلاً لها، وهو ما تتعلق به الحركات الإسلامية الراديكالية على وجه التحديد. إن الذي يحدث الآن هو على وجه التحديد فعل استراتيجي يهدف إلى «ردع» القاع السياسي «الأصولي» في العالم الإسلامي وتصفية ركائزه وقواعده، وضمان سلامة الغرب وطمأنينته وتقدم نظامه الديموقراطي وحماية حريته وصون «نمط الحياة» الذي يقوّم الحضارة الغربية. وبالطبع، يتطلب ذلك كله تحقيق الظفر والتفوق والهيمنة لهذه الحضارة في كل القطاعات والمواطن.

■ **المعنى الحقيقي لتصريحات بوش حول (حرب صليبية)، وتصريحات بيرلسكوني حول التفوق الغربي على الإسلام:**

- إن الاستخدام الإنجليزي والفرنسي اللغوي لكلمة «صليبي» لا يعني بالضرورة الإحالة إلى الحروب الصليبية التاريخية التي يعرفها الجميع. فهي تستخدم أحياناً بمعنى «المناضل» المنافح بضراوة وشراسة عن وجوده وقيمه ومبادئه. لكنها تعني أيضاً دلالتها الدينية. وربما يكون بوش قد استخدم الكلمة بمعناها الأول لكن أيضاً، بما هو سياسي، يمكن أن يكون قد قصد المعنيين كليهما. ومع ذلك فإنني لا أعتقد أن علينا أن نقف طويلاً عند الكلمة، إذ إن بوش عاد وكرر مراراً أن الحرب المعلنة ليست حرباً على الإسلام والمسلمين، وإنما هي حرب على الحركات الإسلامية الراديكالية التي تتقدمها جماعة (القاعدة) بأفغانستان ونظيراتها في أماكن أخرى من العالم. ولكننا مع ذلك لا نستطيع أن نغفل عن دور «التجربة التاريخية» الإسلامية الأوروبية في نفوس قادة الغرب وأهله في اعتبار الأوضاع الشاخصة. أما بيرلوسكوني فلا أشك في أنه حين ألقى تصريحه، وبرغم أنه لم يذكر الإسلام فيه صراحة، كان يعني أن الغرب قد دخل في وضع صدامي مع الحضارة الإسلامية، بما هي إحدى الحضارات التاريخية القائمة فعلاً بعالمها البشري الراهن، وأن الحضارة الغربية فعلاً هي الأرقى والأسمى، وأن ما حدث إنما صدر عن حضارة متدنية. ويبدو أن نزعته اليمينية وطبعه «النزق» لم يساعداه على كبح جماح «انفعاله» الشديد فكان منه ما كان، ثم سارع إلى «إصلاح» الأمر تحت ضغط النقد الإيطالي والعربي الشديد الذي تعرض له. وعلينا أن نعي أيضاً أن برلسكوني وغيره من رجال السياسية الغربيين ليسوا بمنأى عن آثار أطروحة «صدام الحضارات» والصراع المحتمل بين حضارات الغرب والإسلام والشرق.

■ **أسباب تفجر الشكل الحالي للصراع بين الحضارات رغم جهود سابقة في قمعه:**

- يهمني جداً أن اتساءل أولاً: لماذا علينا أن ننصاع لغواية «صراع الحضارات»؟ وما الذي يسوغ قبول هذه «الأحبولة»؟ أين هي «الحضارة الإسلامية» التي «تصارع» اليوم الحضارة الغربية؟ هل نقول إن الحركات الدينية - السياسية الراديكالية التي تصادم الغرب هي الحضارة الإسلامية؟ وبأي حق؟ إن غالبية المسلمين غير راضية عن مواقفها المتصلبة وعن تحويلها للإسلام من «دين حضاري» إلى «حركة سياسية». أليس ثمة اجتهادات أخرى في العالم الإسلامي تصف طبيعة العلاقة بين الإسلام والآخرين أو الأغيار على نحو مغاير تماماً لما تمتاز به الحركات الراديكالية وبشكل أفضل وأكثر مطابقة ومناسبة؟ إن الذين تكلموا على صدام حضاري - وفي مقدمتهم هنتنجتون وفوكوياما والصهيوني برنارد لويس - لم ينظروا إلى المسألة من زاوية «الحضارة وقيمها ومبادئها ونظرتها الشاملة»، وإنما نظروا إلى ما أسموه بـ «الحركات الأصولية» وجعلوه علامة دالة على الإسلام نفسه وعلى شيء آخر سموه «الحضارة الإسلامية» وما هو بذلك. والحقيقة أنه لم يكن يحق لهم سوى الكلام على قوى سياسية راديكالية ذات مرجعية دينية وفقاً لفهم خاص متفرد للدين لا ترضى عنه أغلبية المسلمين. وهذه القوى لا تختلف عن «الأصوليات» التي نبتت في المسيحية أو اليهودية أو الهندوسية أو غيرها. الذي أريد أن انتهي إليه من هذا كله هو أن الصراع الحالي هو صراع مع قوى راديكالية إسلامية لا أكثر ولا أقل. بالطبع - وهذا أمر مهم - لم يكن لهذا الصدام أن يتخذ هذه الأبعاد العميقة لو لم يكن «دين الإسلام» عنصراً في المشكلة، بغض النظر عن التأويل أو الفهم الذي يقدّم له. وهذا العامل يدخل في معادلة

الصدام القائمة، المركبة العناصر: التجربة التاريخية المريرة بين الغرب وبين العالم العربي والإسلامي، احتلال اسبانيا المسيحية، الحروب الصليبية، الاستعمار الغربي الحديث، وقوف الإسلام في وجه التوسع المسيحي جغرافيًا، قيام دولة إسرائيل، التفوق الحضاري الغربي والهيمنة الغربية.. وما أسميته في مواضع عديدة «أزمة الآفاق المسدودة» في العالم العربي والإسلامي.

■ **هل تصبح فكرة صراع الحضارات البديل لتيارات حوار الحضارات والتقارب بين الأديان والتي قطعت شوطاً كبيراً في الآونة الأخيرة؟ وماهو الشكل المحتمل لهذا الصراع؟**

- لا ينبغي علينا أن نستعجل الأمور كثيراً. وفي اعتقادي أن الصراع الحالي هو صراع «خاص» أو نوعي، مرتبط بحالة محددة يتعين التعامل معها بما هي حالة مشخصة تتطلب الحسم. وهذه الحالة تتمثل في زعم «تصفية جميع القواعد الإرهابية». وأنا لا أرى أننا حقيقة وفعلاً قبالة «صراع حضارات» لأن معظم الدول العربية والإسلامية موالية للغرب ولا تناصبه العداء. وبعض الدول التي كانت تفعل ذلك تنشد الآن حوارًا واتفاقاً وتفاهماً مع الغرب. أما «الغضب الإسلامي» الذي تعكسه «الشوارع» الإسلامية فمرجعه «القضايا العالقة» التي لا يسهم الغرب في حلها أو التي يتسبب في ديمومتها والحفاظ عليها. وهو، أعني الغضب الإسلامي، ليس متأصلاً تأصلاً أبدياً. وفي تقديري أن تدخلاً غربياً «عادلاً» لفض هذه القضايا وحلها حلاً عادلاً منصفاً يمكن أن يغير الأمور تغييراً عظيماً. والذي ينتظره الرأي العام الإسلامي يتمثل على وجه التحديد في أن تقدم الولايات المتحدة بالذات، ومعها الغرب، على مراجعة نقدية لمواقفها من القضايا الكبرى العالقة، وعلى فحص الأسباب الحقيقية

التي تفضي إلى الغضب وإلى الصدام. أما مسألة «صراع الحضارات» فهي مسألة في حد ذاتها ظاهرة أزلية، وهي متأصلة في الطبيعة الإنسانية وليس ثمة أي أمل، في الفضاء الإنساني، في أن تزول هذه الظاهرة. لكن الأمل يظل قائماً في أن، تتحول من «صراع عنيف» إلى «صراع آمن»، أي صراع قائم على المنافسة والتفاعل والتدافع والحوار. نحن نجتاز الآن مرحلة صراعية بكل تأكيد. وأعني هنا أن بعض قوانا متورط مع الغرب في هذا الصراع وأنه يلقى من بعضنا أو من كثير منا التعاطف والعطف لأسباب يمكن تحديدها وتبيّنها. ولا بد من أن ينقضي زمن ما وأن تنجم نتائج معينة لكي تنقضي فترة هذا الصراع وتتجه الأمور في مسار جديد. لا أعتقد أن قوى الحضارة الغربية السياسية والعسكرية الأميركية والبريطانية على وجه التحديد، ترمي إلى «الإجهاز» على عالم العرب والإسلام في نهاية «الحرب» الحالية المعلنة على «الحركات الإرهابية الإسلامية». وأنا أيضاً لا أعتقد أن هذه القوى تستطع ذلك. فالمسألة أعقد من ذلك بكثير. لكنني أعتقد أن الغرب يحرص كل الحرص على ألا تتجه التطورات في العالم العربي والإسلامي إلى سيادة نظم دينية سياسية راديكالية تتطلع إلى احتياز «القوة» السكانية والاقتصادية والعسكرية التي تأذن لها بتشكيل كتلة كبرى تهدد مصالح الغرب ومستقبله وحضارته. فإذا اقتضى أمر الحيلولة دون وقوع هذا «الخطب» تدخلاً صدامياً وصراعاً عنيفاً فإنه لا محالة حادث. أما إذا استوت الأمور وانتهت إلى حالة من السلم وتبدد الخطر واندحار نهائي للحركات الأصولية لصالح أنظمة ومجتمعات وادعة مسالمة طيّعة، فإن حالة الصراع النشط الحي ستنحسر وسيعود للحوار والتواصل معناه بشكل أو بآخر. أما هاجس الصراع في ذاته فهو هاجس سرمدي، وهو لا يخص عالم الإسلام وحده وإنما أيضاً جميع العوالم الأخرى التي يمكن أن تمثل قوة حاملة للخطر والتهديد.

■ **الرؤية الغربية/ الأميركية لـ «الإسلام السياسي» وما يسمونه «الإسلام الإرهابي»، والرؤية العربية المضادة لذلك؟**

ـ المسألة في غاية البساطة. فالتقليد الغربي مرتبط بمفهوم للدين ذي وظيفة روحية شخصية خالصة. وليس له أن يحكم أمور الحياة الاجتماعية العامة والدنيوية والدولة. هو استناداً إلى هذه الرؤية انتهى إلى فصل الكنيسة عن الشؤون العامة وبخاصة السياسية منها. لكنه يرى أن الإسلام قد احتفظ بهذه الوظيفة الاجتماعية السياسية. وأقر بذلك مع الدعوة الصريحة إلى منظومة علمانية في المسائل الاجتماعية والسياسية. ولم يكن لمذهب الجمع بين الدين والسياسية أن يثير مشكلة قصوى بالنسبة للغرب طالما أن المسألة تخص الإسلام وحضارته وعالمه ولا تطال حياة الغرب نفسه، كما لا تثير إشكالاً مع الإسلام في حقل العلاقات الدولية. بيد أن الذي حدث بين الحربين العالميتين أن حركات دينية سياسية قد نجمت، وأنها جعلت أحد أهدافها الأساسية احتياز السلطة السياسية أي الدولة وإقامة نظام اجتماعي سياسي على أساس ديني، أي وفقاً لأحكام الشريعة. وقد تنبه الغرب إلى أن هذه الحركات قد ناصبت الغرب عداء متفاوتاً وأن هذا العداء راح يشتد شيئاً فشيئاً عند أواسط القرن (العشرين) وعلى وجه التحديد غداة قيام دولة إسرائيل بدعم من الغرب، وبلغ أشده في العقدين الأخيرين من القرن مع تشكل ما أطلق عليه اسم «الحركات الأصولية» أو «الإسلام السياسي»، وهو مصطلح يتعلق على وجه التحديد بالحركات التي تضع لنفسها أهدافاً سياسية محلية وكونية، وتناصب الغرب عداء أقصى وتتخذ من «التغيير» باليد والسلاح أي بالعنف و«الإرهاب» وسيلة لها ومنهجاً. وبكل تأكيد يعمل الغرب ويقر بأن الإسلام في ذاته ليس بالضرورة والماهية ديناً إرهابياً برغم دعاوى الاستشراق القديمة التي لم

تكف عن تكرار اللازمة القائلة أنه «دين السيف». لكنه مع ذلك في المخيال الغربي «دين سياسي» يهدف إلى «الدعوة»، وعند السياسيين والاستعماريين المحترفين، هو يهدف إلى «التوسع». وفي جميع الأحوال فإن مصطلح «الإسلام السياسي» أو «الإرهابي» يرتبط ارتباطاً عضوياً، في الغرب، بالصيغة المتشددة العنيفة التي شكلتها عن (الإسلام) في النصف الثاني من القرن العشرين الحركات الجديدة التي اختارت طريق المقاتلة والعنف والخروج. والحقيقة أن الرؤية العربية للمسألة لا ترتد إلى رؤية واحدة متجانسة. وهي ليست بالضرورة وفي جميع الأحوال «مضادة» للرؤية السابقة. فبكل تأكيد لا ترتاح النظم السياسية العربية لصيغة قتالية للإسلام، وهي لا تعتبر أن المعارضة العنيفة التي تبديها الحركات السياسية الراديكالية هي صورة من صور «الجهاد». كما أنها لا ترى أن الإسلام دين متطرف يجافي السلم والحوار والموعظة الحسنة ولا يجنح إلى التفاهم. والحقيقة أن عامة المسلمين وجمهورهم لا يرون أن الإسلام «إرهابي» أو أنه معاد للآخرين. وهم يميزون تمييزاً قاطعاً بين «القتال الجهادي» لعدو محتل ظالم يرون أنه مشروع تماماً وأنه لا يمكن أن يكون إرهاباً، وبين القتال الظالم الذي يطال الأبرياء من المسلمين وغيرهم. لذا فإن غالبية المسلمين والعرب لا ترضى بحوادث العنف التي صدرت عن الجماعات الإسلامية المسلحة في السنوات الأخيرة مثلما أنها تشجب ما حدث في الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر. والتيار العربي والإسلامي العام يتعلق بأن الإسلام نظام شامل، عقيدي واجتماعي وسياسي وحضاري لكنه لا يجنح إلى معاداة أحد ما دامت العدالة مصونة والحقوق غير مهضومة. ومع التسليم بأن الإسلام معني بالمسألة السياسية إلا أنه يرفض رفضاً قاطعاً أن يتم الربط بينه وبين الإرهاب. وهذا هو وجه الصواب.

- **ادارة الصراع الحضاري حالياً بين المسلمين والغرب، وما هي خطط التحرك الضرورية؟**

الأصل هنا والمبدأ أن الصراع الحالي ليس بين الإسلام وبين الغرب، أو بين المسلمين كافة وبين الغرب، وإنما هو بين الغرب الذي أصيب في عقر داره وبين حركة دينية سياسية أو أكثر تتبنى في الفعل الدنيوي السياسي صيغة قتالية عنيفة للإسلام. وليس المقصود أبداً أن يتم استنفار العالم العربي والعالم الإسلامي من أجل أن يحمل السلاح ويعلن القتال والحرب على الغرب. فهذا فعل مدمر للعالم العربي والإسلامي، فضلاً عن أنه ليس صواباً في ذاته. إذ لا يجوز لأية حركة أو تيار ذي تصور خاص ذاتي لمسألة الصراع والعلاقات الدولية أن يفرض طريقته في الاجتهاد والفعل على جملة العامل العربي الإسلامي ويورطه في نهاية الأمر في وضع كارثي لا قبل له به ولا قدرة له على تحمله. المبدأ هو أن تبذل الحكومات العربية والإسلامية ـ وأضع خطأ تحت كلمة الحكومات ـ والمؤسسات والمنظمات العربية والإسلامية الدولية، قصارى وسعها من أجل وقف تيار العنف المتبادل ووضع حد للحرب المعلنة والشروع في حوار واسع معمق مع القوى الغربية المديرة للصراع والحرب من أجل محاصرة هذه الحرب ووقفها، ومن أجل حثها على معالجة الأسباب الباعثة على حالة العداء والصدام التي نجمت. ويتحتم على الدول العربية والإسلامية من جانبها أيضاً أن تعالج الأمراض الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والوطنية التي تشكو منها شعوبها ورعاياها وتدفعها إلى تبني مواقف عنيفة يائسة مدمرة. فلم يعد مقبولاً أبداً أن تستمر حالة التهاون والاحتقار الحالية سواء من قبل العالم العربي والإسلامي أم من قبل الغرب. فثمة قضايا كبرى ملحة ومفجرة للصراع والدمار ولا بد من مراجعتها جدياً

وابتداع الحلول الإيجابية والعادلة لها.

- **النتائج المحتملة للعمليات العسكرية الأميركية على علاقات الطرفين.**

إن كان القصد علاقات الغرب بالحركات الإسلامية الراديكالية، فالأمر واضح. وهو أن العمليات الحالية ستفضي إلى نتائج مدمرة لهذه الحركات في المواطن التي لها فيها حضور، سواء أكان الحال داخل أفغانستان أم في أماكن أخرى. سيكون مطلوباً من جميع الدول التي تتواجد فيها حركات يعتبرها الغرب «إرهابية» أن تقوم بتصفية هذه الحركات طواعية أو قسراً، بالإقناع أو بالشدة. أما إن كان القصد علاقات الغرب بدول العالم العربي والإسلامي فيبدو لي أنه لن يحدث شيء خارق أو غير عادي. فجميع هذه الدول قد أعلن عن شجبه للإرهاب وسيسعى الجميع في تقديري إلى الحفاظ على العلاقات التقليدية. وقد تتعرض بعض الدول لعمليات «ردع». وستظل الأزمة في حاجة إلى حالة «فض النزاع». وهذه وظيفة الاستراتيجيين هنا وهناك.

- **التصور المستقبلي للصراع/الحوار الحضاري في ضوء الأزمة الراهنة.**

لم تنته العمليات بعد. وهي، وفقاً للتصريحات المعلنة والتقديرات المرتقبة، ستطول. وأثناء ذلك لا نستطيع على وجه التحديد تقدير النتائج المشخصة على الأرض وفي الفضاء السياسي العام. وفي اعتقادي أن ما يتعين القيام به في جميع الأحوال هو الحرص على إشاعة أجواء جديدة من الفهم والتوضيح والتنوير. وآخر ما ينبغي التفكير فيه في المستقبل هو التوجه إلى وضع سيناريوهات صدامية، فمثل هذه السيناريوهات لن تؤدي إلا إلى كوارث ماحقة

ستنال من العالم العربي والإسلامي قبل أن تنال من أي جهة أخرى. سيكون علينا أن نحاور الغرب في مسألة جوهرية أساسية، وهي أن ندفعه إلى التفكير جدياً في الأسباب والدواعي التي تثير اليوم، بعيداً عن التجربة التاريخية القديمة، الكراهية والعداء للغرب في جملة الفضاءات الاجتماعية العربية والإسلامية، وأن نحمله على أن يتبنى حلولاً عادلة للمشكلات الثائرة. كما أن من حق الغرب أن يطمئن إلى أن حياته آمنة وأننا لسنا مصدر خطر حضاري داهم لحضارته الظافرة ولقيمه العليا التي تقوّم حضارته. وبين هذا وذاك تظل إعادة بناء الثقة مطلباً أساسياً.

- **الخلفيات التاريخية ومدى تواصلها مع الحاضر في صنع المشهد الأخير.**

المشهد الحالي ليس نتيجة مباشرة للتجربة التاريخية القاسية التي مر بها عالما الإسلام والغرب، وإن كانت الذاكرة التاريخية أحد الفواعل الأساسية للصراع البشري وللعداء بين الشعوب والحضارات. بالطبع للشريط التاريخي دور في التوجس والريبة والحذر والخوف هنا وهناك. لكن الأسباب المباشرة المشخصة للحدث تكمن في وقائع مباشرة مادية ضخمة، وعلى وجه التحديد «الهجوم الحربي» المباشر على مراكز الاقتصاد والحكم في أكبر دول العالم وأعظم القوى الكونية. ومن البديهي تماماً ألا يمر هذا الحدث ببساطة. وأن «الحرب» هي الرد الطبيعي. ولا يستدعي هذا الأمر أي إفاضة في القول والتحليل. أما التصميم على امتداد الحرب وملاحقة كل «حيثيات» الحدث، فيتعلق بالتصميم على كبح وتبديد أية قوة يمكن أن تكون في المستقبل مصدراً للتهديد أو الخطر، وعلى الحرص المطلق على اجتثاث الجذور وتصفية المنابع التي يمكن أن تمثل «إمكانات مستقبلية» لتشكل قوى أو عوالم

أو كتل أو دول أو «حضارة بديلة»... تحمل في ثناياها أي شكل من أشكال الخطر أو التهديد للعالم «الديموقراطي الحر» الذي تمثله الحضارة الغربية!.

حوار(*)

(٣)

■ **في واقع عربي تختلط فيه مستويات ما قبل الحداثة والحداثة وما بعد الحداثة كيف السبيل إلى فك الاشتباك بين هذه المستويات الثلاثة المختلطة في النسيج الذهني والاجتماعي العربي؟**

□ سنكون واهمين تماماً إن نحن اعتقدنا أن في إمكاننا إدراك أحوال فكرية واجتماعية تختفي فيها هذه «الأضداد»، لأن كل مستوى من هذه المستويات سيجد له دوماً ما يتجسد فيه أو يجسده من وجه، وسيكون من المتعذر سيادة أي مستوى منها سيادة مطلقة من وجه آخر. والحقيقة أن المطلوب هو ألا يمثل حضور هذه المستويات في حياتنا حالة من الفوضى الفكرية والعملية التي تفقدنا حس الاتجاه السليم، وأن ننجح في تطوير أشكال فكرية وحياتية تمثّل «حالة أغلبية» متماسكة ومتوازنة تؤذن بتوجيه أفكارنا وأفعالنا وقضايانا توجيهاً محكماً وناجعاً. وفي اعتقادي أن

(*) «مواجهة» أجراها **محمد عبد القادر**، ونشرت في **(الجديد في عالم الكتب والكتاب)**، عمّان، العددان ١٨ و١٩، صيف وخريف ١٩٩٨، ص ٤٧ ـ ٥٣.

استراتيجية في التنوير العقلي والإنساني يتم إنفاذها عملياً - بنشر المعرفة والثقافة من وجه وبتوطين جملة القيم التنويرية في الحياة اليومية المشخصة من وجه آخر - يمكن أن تسمح بالتحول إلى هذه الأشكال. ومن البديهي أن المثقفين وحدهم لن يستطيعوا إنفاذ هذه المهمة، وأن الدولة المستنيرة ومؤسساتها الحديثة هي التي ينبغي عليها أن تتصدر لأدائها.

■ **هذا الواقع العربي الذي نعيش، أين تكمن أزمته بالضبط؟ في سلطة تطلب الولاء والطاعة؟ أم في فرد مطالب بالإذعان؟ أم في قوى وأحزاب ومثقفين عجزوا عن الارتقاء إلى مستوى المهمات الكبرى المطروحة على هذه الأمة؟**

□ إنني أعجب كل العجب من مفكرينا الذين يبحثون عن علة أحادية لتفسير الأزمة أو الخلل في حياتنا ووجودنا المعاصر. إننا نعيش أوضاعاً تضافرت تاريخياً على صنعها وتوطينها عوامل كثيرة. بعضها آت من التاريخ القريب أو البعيد، وبعضها آت من تشوه نظمنا الفكرية؛ وبعضها آت من عطب وجودنا الأخلاقي، وبعضها آت من فساد السلطات السياسية، وبعضها آت من التدخل الخارجي والهيمنة الأجنبية، وبعضها آت من طبيعة النظم الاقتصادية والاجتماعية الموروثة أو المأخوذة من آخرين. . وهكذا. إذا تقرر هذا - وهو في رأيي أمر بديهي - فإن وجوه الأزمة كثيرة، ومن الضروري التوجه إليها جميعاً مرة واحدة، أي أن عملية إصلاح شاملة - أقول شاملة وليس بالضروري جذرية أو راديكالية - تنتظرنا. وبطبيعة الحال لا ينبغي أن يطلب منا نحن المفكرين قلب هذه الأوضاع أو أن يظن أن ذلك واجبنا الأول والأخير، فالحقيقة هي أن واجبنا أن ننبه على

هذه الأحوال وأن نسهم في تقديم الصيغ النظرية والعملية الفعالة والناجعة في عملية التغيير. ولست أشك أبداً في أن الخطوة الأساسية تبدأ بالقوة التي تضع القوانين والنظم وتنشئ المؤسسات.. أعني مرة أخرى الدولة، لا أية دولة، وإنما الدولة المتمثلة لقيم التنوير والعدالة والنزاهة والحرية والديموقراطية ونشدان الخير العام. إن الدولة التي تختار لنفسها قيماً رفيعة وتنشئ لإنفاذها مؤسسات سليمة، وتأذن لقوى التنوير بأن تسهم في عمليات التقدم والتغيير يمكن أن تساعدنا على الخروج من الأزمة.

■ **إلى أي مدى نجحت النظم السياسية القطرية في احداث خلل في البنية الشعورية العربية وإحداث قطيعة مع الروابط الممتدة بين الوقائع والأوضاع المشخصة للذوات العربية حتى بدت العلاقات فيما بين الجماعات العربية علاقات خارجية شكلانية مادية خالصة؟**

□ أعتقد أن الدولة القطرية العربية لم تنجح حتى الآن في إحداث قطيعة جذرية بين الذوات العربية، لكنها بكل تأكيد أعاقت تطور العلائق بينها بما ابتدعت من حواجز قانونية ومادية، وبما اتجهت إليه من تجذير خصوصياتها القطرية أو الوطنية بعد أن ثبتت وجودها الإقليمي على نحو لم يعد من الميسور أو من المقبول تجاوزه أو الرجوع عنه. والحقيقة أنه ليس من الضروري أن لا نتصور الأمور في الوقت الحاضر إلا من خلال عالم عربي موحد سياسياً وقانونياً، إذ الذي يبدو هو أن علينا أن نتقبل هذه الوقائع المحلية إلى زمن لا ندري مداه، وأن نقارب المسألة من جوانب أخرى، أي من الجوانب الثقافية والتواصلية والوجدانية

والمادية. لا شك في أن خطر العلاقات الشكلانية يتهددنا على نحو عميق لكن من الواضح أننا بدأنا نشهد منذ وقت قريب مظاهر جديدة فاعلة تهدف إلى كسر حدة الحواجز التي تفصل بيننا وإلى التقريب بين عوالمنا المتباعدة أو المتنافرة. وهذا جليّ في بعض الأنشطة السياسية والاقتصادية والثقافية، وبخاصة هذه الأخيرة التي اشتدت في الآونة الأخيرة. ويبدو لي أن الراديكالية الشرسة التي اتصف بها الحكم الإسرائيلي الأصولي الجديد في فلسطين قد كان لها دور ملموس في هذه التوجهات الجديدة في العالم العربي، كما أن مرور حقبة من الزمن على كارثة الخليج يمكن أن يكون له أيضاً دور في هذه المسألة.

■ **تحدثت عن قيمة التواصل في إطارها العربي وندرك أنك تطوي جناحيك على خوف شديد على مستقبل اللغة والتاريخ المشترك والوجدان القومي. وإذا كانت هذه الفواعل تعاني من حالة تآكل شديد في الوضعية الراهنة، كيف ترى مستقبلها في عالم «الشرق الأوسط الجديد»، في عالم «العولمة»، وإمكانات انكار أو تراجع أهمية الدولة القومية؟ وما هي مشروعية الأمل الذي ما زلت تراه في زمن قادم؟**

□ من الواضح أن علينا، على المدى المنظور، أن نستبدل بمفهوم القومية السياسية (أعني القومية التي تستند استناداً مطلقاً إلى مفهوم الوحدة الشاملة بكل الوجوه) مفهوماً للقومية يشبه أو يماثل مفهوم (الأمة) الذي نجده في الآفاق الدينية الإسلامية الكلاسيكية، أعني مفهوماً يقوم على وحدة المبادئ الثقافية العامة وعلى اشتراك المعاني الروحية والقيمية التي يستلهمها أفراد وجماعات هذه الأمة. الوحدة الثقافية هي أساس هذا المفهوم،

وعليها ينبغي التركيز في الوقت الحاضر وعلى المدى المنظور. وهذه الوحدة تستند بكل تأكيد إلى أسس لغوية وتاريخية وروحية وقيمية عامة. صحيح أن هذه الأسس تتعرض حالياً لرياح شديدة لكنها تظل أساس هويتنا وشخصيتنا المميزة في عالم الأحياء. ثم إنها هي وحدها القادرة على أن تحفظ علينا خصوصيتنا في خضم أمواج العولمة التي تجتاح الكون حالياً. والحقيقة أن مخاطر العولمة لا تأتي من هيمنة نمط ثقافي محدد فحسب وإنما تأتي أيضاً من أن الصغير ـ اقتصادياً ومعرفياً وتقنياً ـ يصبح «تابعاً» للكبير ـ اقتصادياً ومعرفياً وتقنياً. ومن الطبيعي أن يترتب على ذلك تبعية سياسية أيضاً. ومع أن هذا الوضع لا يهدد وجود الدولة القومية بما هو وجود قومي سياسي، إلا أنه يضعف الأسس الثقافية التي تستند إليها هذه الدولة. وإذا ضعفت هذه الأسس تفقد الدولة واحداً من مقوماتها الجوهرية. إذا كان ثمة من آمال يمكن أن أعقدها على المستقبل في هذا الصدد فإنها تكمن على وجه التحديد في إمكانية تعزيز الأسس الثقافية لوجودنا الحالي وهذا ضمان طيب للمستقبل.

■ **في دراساتك للتراث بادرت إلى التمييز بين «النص» و«التراث» وسعيت إلى الفصل بينهما باعتبار الثاني منجزاً بشرياً تاريخياً. ألا يرى د. جدعان أن فصلاً كهذا ينطوي على شيء من التعسف، خاصة إذا اقتنعنا بأن «النص» ذاته خاضع لفهم معرفي وفلسفي بشري متفاوت ومتغير بين تأويل وتفسير، ارتباطاً بالزمان والمنجزات المعرفية المتراكمة؟ هل يجنب هذا الفصل المفكر مزالق الاقتراب من المقدس ويضمن له طريقاً آمناً؟**

□ لا، لا ينطوي هذا التمييز على أي قدر من التعسف، إذ هو

يعبر عن واقع لا أكثر ولا أقل. فالنص، بما هو نص، مُعْطَى إيماني يفترض عند صاحبه مصدراً إلّهياً لا يد للبشر فيه خلا ما يتصل بالفهم وأشكاله. أما التراث فهو منجز حضاري بشري خالص يتفاوت تاريخياً وزمنياً. بطبيعة الحال يستطيع هذا الإنسان أو ذلك أن ينظر إلى (النص) وفق ما أشرتَ إليه لكن آخرين يمكن ألا يروا الأمر على النحو نفسه. وفي هذه الحالة يصبح (النص) جزءاً من التراث. لكن واقع الأمر هو أن علينا أن نضع أنفسنا في موضع من يتمثل النص تمثلاً إيمانياً - وأنا أفعل ذلك - وأن نميزه بالتالي عما ليس هو موضوع إيمان، أعني التراث. فتصبح الصورة بالتالي أن (النص) يظل، عبر العصور، مرجعية أساسية - أو أحد المرجعيات الأساسية - لجملة الظواهر الزمنية التي تنجم في هذا العصر أو ذاك. أما من لا يريد أن يفعل ذلك، فذاك شأنه، وله أن يوجّه الأمر على نحو آخر. هل الفصل هذا بين (النص) وبين (التراث) يجنبني أنا شخصياً مزالق «الاقتراب من المقدس» ويضمن لي «طريقاً آمناً»؟ لا، لسبب بسيط جداً وهو أنني أقِرّ بالأصل الإلهي للنص القرآني ولا أقف من هذه المسألة موقف الإنكار. لكنني أعتقد أن الفهوم التاريخية للنص لا تُلْزِمنا، وأنه قد آن لنا أن نتوجه توجهاً آخر في تمثلها وتعقلها وإدراكها.

■ **يقول د. جدعان إن نظام الشورى يجمع بين فضائل الديمقراطية ومحاسن الديكتاتورية، وهو قول يبدو وكأنه يستدعي مفهوم «المستبد العادل» علماً بأنك تقول في موقع آخر إننا لسنا بحاجة إلى السلطان المستبد العادل بقدر ما نحتاج إلى منظومة حقيقية متقومة بالديموقراطية والعدالة؟ هل ينطوي هذا على تناقضٍ ما؟**

□ لا أنا لم أقل أبداً إن للدكتاتورية «محاسن»، ولم أقبل أبداً نظام «المستبد العادل». . لقد كان هذا رأي بعض المفكرين الإسلاميين وخاصة حسن البنا وعبد القادر عودة. أما أنا فرأيي هو ما جاء في العبارة الأخيرة من سؤالك وهو نشدان منظومة متقومة بالديمقراطية والعدالة.

■ **بحثت في معنى السلفية وأوضحت جوانبها المتعددة لكنك لم تحدد منه موقفاً، ليس كمفهوم، بل كنمط تفكير وأسلوب حياة، علماً بأنك حددت موقفاً من الاتجاه الصوفي واعتبرته غيبياً. ما مدى صلاحية النهج «السلفي» لمجتمعنا العربي/ الإسلامي المعاصر في ضوء اهتماماتك بالمستقبل العربي/ الإسلامي؟**

□ درست السلفية مرتين، مرة في صدد التعريف بها تعريفاً تاريخياً، وكان ذلك في مقالتي (معنى السلفية)، ومرة ـ قريبة العهد ـ في دراسة شاملة موسعة قدمتها في ندوة (تيارات الفكر العربي المعاصر) التي عقدت في الكويت قبل أشهر قليلة وستنشر أعمالها في عدد خاص من مجلة (عالم الفكر). وفي هذه الدراسة الثانية المعمقة ميّزت بين ثلاثة أنواع من السلفية: السلفية التاريخية، السلفية المجدَّدة، السلفية المتعالية المباشرة. وقد أبنت عن رأيي في الأشكال الثلاثة من السلفية ووجهت إلى وجوه القصور فيها. لأن رأيي الشخصي هو أن «النهج الاتباعي» أو «السلفي» بأشكاله المختلفة يشكو من وجوه من الخلل متباينة: فالسلفية التاريخية أصبحت «تاريخية» بمعنى الكلمة، والسلفية المتعالية المباشرة (أي ما يسمى في المصطلح الجاري: الأصولية) عاجزة تماماً عن بناء علاقات إيجابية ناجعة مع العالم الحديث، الذاتي والخارجي على حد سواء. ومع ذلك فإنني أعتقد أن من

حق السلفية غير العنيفة أو الراديكالية أن تجد لنفسها مكاناً مشروعاً في حياتنا الثقافية والاجتماعية والسياسية مثلها في ذلك مثل أي اتجاه فكري أو ايديولوجي أو سياسي آخر. أما أنا فأعتقد أن مستقبلنا العربي المنظور محكوم قبل أي شيء آخر بتمثل وإشاعة جملة المفاهيم والقيم التنويرية التي تسمح بتغيير أحوالنا: الديمقراطية، العدالة، نشدان الخير العام، العقلانية المشخصة الإنسانية، التواصل، التنمية، التقدم.. وغير ذلك مما يتقدم في رأيي على أي شيء آخر وبه يقاس مدى صلاحية التصورات والتشكيلات الفكرية الشاملة لحياتنا الحاضرة والقابلة.

■ **«لا خلاص إلاّ بالإسلام»! «لا خلاص إلاّ بالدولة الإسلامية»! أين يقف الدكتور جدعان من هاتين الصيغتين؟؟**

□ باختصار شديد أعتقد أن الخلاص يكمن في تمثلنا لجملة قيم التنوير التي تأذن بالتقدم. وأعتقد أن قراءة ما للإسلام يمكن أن توافق وتعزز هذا الطريق، إذ من المؤكد أن النصوص الإسلامية يمكن أن تفسر على نحو يجعلها حافزاً للتطور الطيب ومعيناً على التقدم والخلاص. أما الخلاص بالدولة الإسلامية فيبدو لي أنه في الظروف الراهنة وعلى المدى المنظور محفوف بالمخاطر الكبرى المحلية والكونية، وبخاصة إذا اتّخذت هذه الدولة طابعاً صراعياً صريحاً. وإذا كان عليّ أن اختار بين هاتين الصيغتين فإنني أميل إلى الصيغة الأولى بشرط أن يكون واضحاً أن الإسلام المقصود هنا هو الإسلام المتمثل والمعزِّز لقيم الحرية والديموقراطية والعدالة والتعددية.. وجملة قيم التنوير الأصلية.

■ **يرى د. الجابري أن الفلسفة الإسلامية لم تكن قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص كما هو الشأن بالنسبة للفلسفة**

اليونانية، والأوروبية الحديثة والمعاصرة، بل كانت قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية. وهناك من يرى بأن الفلسفة الإسلامية هي فلسفة يونانية بحروف عربية، وأنت ترى بأن ولادة الفلسفة الإسلامية لم تكن ممكنة بدون أصل فلسفي خالص تمد جذورها فيه إلى الأعماق وهو التراث اليوناني، دون أن تتجاهل الإرث الفارسي والهندي. فهل كانت الفلسفة الإسلامية فعلاً «فلسفة يونانية بحروف عربية»؟

□ لم تكن الفلسفة التي تحمل في المصطلح اسم «الفلسفة الإسلامية» ظاهرة ثقافية «طبيعية» في الحياة العربية الإسلامية، أعني أن هذه الفلسفة لم تولد من رحم هذه الحياة، وإنما جاءت إليها من العالم القديم، عالم اليونان. هذه حقيقة أساسية، وهي تعطي الجابري الحق في أن يقول ما يقول، وإن كنا في حقيقة الأمر نشهد اتصالاً وتواصلاً ما في ثنايا هذه الفلسفة وبين ممثليها. لا شك في أنهم جميعاً ينطلقون من القضايا الفلسفية اليونانية لكنهم لا يقتصرون عليها فضلاً عن أنهم لا يكررون دوماً التصورات القديمة نفسها. وكذلك ليس صحيحاً أن بينهم انقطاعاً شاملاً، إذ لو بدأنا من نهاية هذه الفلسفة، من ابن رشد، لتبينا بوضوح أن ابن رشد لا يُفهم بدون سلفه الغزالي والعلاقة بينهما وثيقة، لا بل إنه لا يفهم بدون الكندي، أول الفلاسفة، فمطلع كتاب (فصل المقال) مماثل تماماً لصدر كتاب الكندي (في الفلسفة الأولى). والغزالي امتداد أو بشكل أصح ردة فعل على ابن سينا وسلفه الفارابي. وابن سينا استمرار وإغناء للفارابي في كل وجوه فلسفته. وهكذا. أنا لا أعتقد أن الاتصال معدوم، لا، على العكس من ذلك، الاتصال قوي. أما أن تكون هذه الفلسفة

يونانية مكتوبة بحروف عربية، وهو موقف الاستشراق العرقي، فمذهب مُسرِف بالغ الإسراف. إذ أن الإغناء والتطوير والإضافة وإعادة التشكيل لفلسفة اليونان في أعمال الفلاسفة العرب والمسلمين هي وقائع بديهية تماماً ولا يغفل عنها إلا من لا يعرف هذه الفلسفة حق المعرفة. وقد حسم الأستاذ (جان جوليفي) هذه المسألة حين بدأ مقالته القيمة عن (فكرة الحكمة ووظيفتها في فلسفات القرنين الرابع والخامس) بتقرير القول: «إننا نعلم على نحو متعاظم وبشكل أفضل أن الفلاسفة العرب والمسلمين لم يقلدوا اليونان تقليداً أعمى برغم أنهم يعتبرونهم أساتذتهم، كما نعلم أن فكرهم قد أخذ وجهته وفقاً لمعاييره الخاصة ووفقاً للمسائل النوعية التي كانت تطرح عليهم على نحو مخصوص. إنه لمنهج رديء أن نقرأ أعمالهم كما لو كانت نصوصاً عربية قد حلت محل النصوص اليونانية» (مجلة العلوم العربية والفلسفة، ١٩٩١، المجلد الأول، ص ٣١).

■ **يرى بعض المفكرين المعاصرين أن التجارب الفلسفية الإسلامية كانت ترمي أساساً إلى التوفيق بين الدين والفلسفة، وأنت ترى في هذا القول إسرافاً في الادعاء وأن الفعالية الأساسية لهؤلاء الفلاسفة كانت قبل كل شيء فلسفة خالصة:**

■ **ألا يرى د. جدعان بأن العامل الديني قد وجّه إلى حد كبير مسار الفلاسفة المسلمين في تجاربهم الذاتية؟**

■ **وهل هناك من الفلاسفة المسلمين من تجاوز محددات المنظور الديني النصي؟**

□ لا شك عندي في أن الفعالية الأساسية لهؤلاء الفلاسفة هي فعالية فلسفية. لكن لا شك عندي أيضاً في أنه لم يكن من

الممكن لفعالية فلسفية ذات مصدر خارجي أن تكون خالصة لأصولها ولمنطوقها الأصلي. الفلسفة الإسلامية تقع على وجه التحديد بين حدين: حد الثقافة اليونانية، وحد الثقافة الإسلامية. ومن الطبيعي أن يتم بين الحدين تفاعل وتداخل وأن لا يسلك الفلاسفة المسلمون مسلكاً يجعل منهم غرباء في موطنهم الطبيعي أو خارجين على شرعة المجتمع والدولة في أطرهما التاريخية القائمة آنذاك. من هنا جاءت (عمليات التكيف) التي يعتبر التوفيق بين بعض القضايا الفلسفية اليونانية وبين بعض القضايا الاعتقادية الإسلامية وجهاً من وجوهها. لكن من الإسراف الزعم أن القصد الأساسي لهؤلاء الفلاسفة قد تمثل في «مهمة التوفيق»، لأن التوفيق لم يكن إلا مطلباً تقتضيه أحوال تجاوز (الثقافة الأساسية أو القاعدية) و(الثقافية الثانية أو الثانوية)، أعني الثقافة العربية الإسلامية من وجه، والثقافة اليونانية الوافدة من وجه آخر. وغني عن البيان أن الإنتاج الفلسفي العربي والإسلامي قد حفل بقضايا لا حصر لها مما لم يكن المقصود منه أبداً محاولات التوفيق، وإنما متابعة الفعالية الفلسفية والعلمية في ذاتها ولذاتها. أما أن العامل الديني قد وجه إلى حد كبير مسار الفلاسفة المسلمين في تجاربهم الذاتية فأمر يمكن قبوله بحدود، هي تلك المتعلقة بالقضايا «الفلسفية» المشتركة بين الإيمان الديني وبين النظر الفلسفي. ههنا لا بد من الإقرار بأن العامل الديني أدى دوراً حاسماً في توجيه المواقف الفلسفية عند هؤلاء الفلاسفة، حيث وجههم إيمانهم الخاص الآتي من ثقافتهم الأساسية إلى اختيار مواقف فلسفية غير متعارضة مع هذا الإيمان. ومع ذلك فإن هؤلاء الفلاسفة لم يتمثلوا الاتجاه السلفي التاريخي الذي مثله في ذلك الوقت أصحاب الحديث وأهل السنة

والجماعة، كما أن الذين «خرجوا» عن المعتقدات الدينية الصريحة كانوا من القلة النادرة ومعلوماتنا الموثوقة عنهم تكاد تكون غائبة تماماً.

- **يبدو ابن سينا فيلسوفاً إشكالياً إلى حد بعيد: ها هو حسين مروة يعتبره فيلسوفاً مادياً وأن منطلقاته المركزية مادية، بينما يشير الجابري إلى تناقض بين وجهين لابن سينا: فهو يمثل للازدهار الكمي للثقافة العربية الإسلامية من جهة، وهو المدشن الفعلي لمرحلة الجمود والانحطاط؟ ماذا يقول د. جدعان في هذه الآراء؟**

- لست أدري أبداً كيف يمكن اعتبار ابن سينا فيلسوفاً مادياً. . لا شك في أن منطلق العلم عنده هو الوجود المشخص، الوجود الممكن، الوجود الحسي، لكن العلم عنده لا يقف عند الوجه المادي أو الحسي أو الواقعي للوجود وإنما يتجاوزه تجاوزاً مطلقاً. فوجود الموجودات الممكنة لا يفهم إلا بوجود الموجود الواجب الوجود بذاته، وهذا لا ينتمي إلى العالم المادي أو الحسي وإنما ينتمي إلى العالم الميتافيزيقي. . ومذهب ابن سينا في النفس - وهي الأساس المركزي الثاني للوجود - مذهب روحاني لا مادي لأن الثنائية السينوية لا تقتصر على الجواهر المادية وإنما تقوم أيضاً على الجواهر الروحانية. . . ويمكن أن نتوسع كثيراً في هذه الوجوه التي تجعل من ابن سينا في حقيقة الأمر فيلسوفاً عقلانياً واقعياً، منطلقاته الأولى حسية مشخصة لكن النهايات عنده ميتافيزيقية مثالية روحانية. أعتقد أن حسين مروة أخطأ في تمثل ابن سينا مثلما أخطأ في أمر كثيرين غيره. والسبب راجع إلى أنه أراد بحق حيناً وبغير حق أحياناً أن يفسر بالعلّية المادية الأحادية كل شيء. وهذا قطعاً باطل. أما أن يكون ابن سينا هو المدشن الفعلي لمرحلة

الجمود والانحطاط فيبدو وكأنه مذهب يريد أن يحمّل ابن سينا تبعات وجرائر الانحطاط والجمود اللذين سادا القرن الهجري الخامس والقرون التالية. والحقيقة أن القرن الخامس هو قرن التراكيب والمنظومات الشاملة التي أراد أصحابها أن يستجمعوا فيها جملة العلوم والمعارف المتحصلة إلى عصرهم. هذا من وجه. ومن وجه آخر مثّل ابن سينا نموذجاً عقلياً أو روحياً خاصاً نجد مثيلاً له في كل العصور، وهو النموذج الأفلاطوني. وإذا كان ابن رشد قد مثل نموذجاً آخر، هو النموذج الواقعي العقلي الأرسطي، فذلك لأن هذا النموذج هو أيضاً طبيعي وحاصل في كل العصور. ألم يقل (برنشفيك) باختزال كبير: كل امرئ إما أن يكون أفلاطونياً وإما أن يكون أرسطياً! وكلا النموذجين طبيعي وحقيقي ومشروع أيضاً. أما أن نجعل من ابن سينا سبباً أو تدشيناً للانحطاط ونغفل عن الشروط التاريخية الموضوعية التي صاحبت هذه الظاهرة فأمر لا أرى أن له ما يسوغه.

■ **ما الذي يجعل ناقداً يقرأ واحداً من كتبك (أسس التقدم. . .) فيعتبر مؤلفه مصاباً «بلوثة تقدمية»، ويقرؤه آخر فيلمس «روحاً سلفية» تسري في أوصال الكتاب، وثالث يرى في الكتاب «عدمية» تنحدر من هزيمة حزيران؟ هل يكفي أن نعزو هذا الاختلاف إلى التباين الأيديولوجي بين نقاد الكتاب؟ أم أن المنهج «التوفيقي» الذي نعتقد بأنك تؤثره، هو الكامن وراء هذا اللبس؟ وإلاّ متى يختلف النقاد إلى هذا الحد؟**

□ يختلف النقاد إلى هذا الحد لسببين: الأول الإحالة المذهبية أو الأيديولوجية الوثوقية المتفردة، والثاني المنهجية الأحادية الراديكالية.

من الوجه الأول، لا يرى الأيديولوجيون الدغماطيون إلا ما يروق لمذهبيتهم ولرؤاهم الأيديولوجية فيوجهون إلى النص نقداً إيديولوجيًا جاهزاً تلفه أحكام معيارية ترتبط بطبيعة ومصطلح المذهب الإيديولوجي الذي يصدر عنه هذا النقد. ومن وجه ثان يتوهم كثير من القراء والنقاد والمفكرين أيضاً أن علينا أن نلتزم بمنهج واحد في النظر إلى معطيات البحث أو الدراسة في كل الظروف والأحوال وأن أي خروج عن التفسير المنهجي الأحادي هو ضرب من «التوفيق» غير المشروع. والحقيقة هي أن الأمور يمكن أن ينظر إليها من أكثر من زاوية، وأن تضافر عدة مناهج وزوايا نظر من أجل سبر الظاهرة المدروسة يجعل فهمها أيسر وأدق. إذا كان بعضهم يرى في صاحب (أسس التقدم. . .) لوثة تقدمية، وآخر يرى فيه سلفية صريحة وثالث يرى فيه عدمية منحدرة من حزيران. . فذلك لأن الأول والثاني والثالث جميعاً ينظرون إلى الأمر نظرة مبتسرة وجزئية ولا يدركون الطابع المعقد ووجوه المشكلة برمتها ولا الطبيعة الثرية للمفكر الذي يقاربونه. لماذا ينبغي علينا في المسائل الثقافية والحضارية والإنسانية الكبرى أن نتسمر عند المواقف الإقصائية بحيث لا نرى إلا وجهاً واحداً للمسألة ونغلق عالمنا الروحي إغلاقاً محكماً بحيث لا يتقبل أي عنصر «مباين» ولا يقنع إلا بما يمكن أن يكون جزءاً من المذهب الأيديولوجي الجاهز سلفاً؟ ليست المسألة مسألة توفيق ـ على الرغم من أن التوفيق يبدو في بعض الأحوال هو الحل الذهبي ـ وإنما المسألة هي في أن موقفاً تاريخياً مشخصاً لمفكر ما في قضية كبرى لا يمكن أن يكون حقيقياً ونزيهاً وسليماً وواقعياً إلا إذا هو أدخل في حسابه جميع العناصر الضرورية لتسوية المشكلة، وأن أي إقفال لآفاق الروح وحصرها في التعصب المذهبي الصارخ لهذا المذهب أو ذاك من شأنهما تضليلنا وإبعاد الحقيقة عن عيوننا.

■ **يُلاحظ أن د. جدعان: يبتعد عن المغامرة الفكرية، وينأى بنفسه عن خوض جدال مع مفكرين وأساتذة فلسفة معاصرين يختلف معهم، ويناقش أفكارهم دون ذكر لأسمائهم. في دراستكم للتراث الإسلامي «تجاهلتم»، كما يبدو لنا، جهوداً سابقة في الميدان ذاته ممثلة بإنجازات الطيب تيزيني، وحسين مروة، والجابري. ماذا تقولون؟**

□ إذا كان المقصود بالمغامرة الفكرية معالجة القضايا التي أتصدى لها بروح الجدال والسجال والخصومة والصراع والإثارة وغير ذلك من مظاهر «المغامرة»، فإنني لا أتردد أبداً في القول إنني لا أحب هذا النوع من المغامرة ولا أرضاه لنفسي، لسبب بسيط جداً هو أن ذلك كله مجاف لقواعد المنهج العلمي ولروح البحث والنظر الحقيقية. الرصانة والدقة والإحكام والنزاهة والروية، سبيلي في البحث والعمل. أما إن كان المقصود بالمغامرة الفكرية الانخراط في قضايا فكرية أو علمية أو إنسانية حيوية كبرى والإسهام في معالجتها معالجة حية صريحة جرئية معمقة.. فإنني أعتقد بأنني أفعل ذلك على الدوام. خذ القضايا الكبرى التي عالجتها في (أسس التقدم..) و(المحنة) و(الطريق إلى المستقبل).. أليست جميعاً استجابة لتجارب مغامرة من الطراز الأول؟ وكذلك جملة البحوث التي اشتمل عليها كتابي (الماضي في الحاضر) هي أيضاً مغامرات فكرية بشكل أو بآخر. لكن المغامرة، هنا، محكومة بالعقل والبحث والدقة والرصانة والرويّة. وأنا سعيد جداً بأن لا يكون للمساجلات الديماغوجية أي مكان في هذه الأعمال. بالطبع هناك كتاب ومفكرون لا يكتمل عندهم العمل إلا بالخوض في جدالات ساخنة مع هذا المفكر أو ذاك من

معارضيهم أو خصومهم ويتبع ذلك، بطبيعة الحال، إدخال كل المعجم المعياري والأخلاقي فضلاً عن الأيديولوجي في السجال أو النقد. أنا لست من هذا الطراز. وربما يرجع ذلك إلى التقاليد العلمية التي تمثلتها، وهي تقاليد تتوخى الأصول العلمية والرصانة الروحية والعقلية والموضوعية بقدر الإمكان. أنا لا أرى فائدة كبيرة من ذكر أسماء الذين اختلف معهم ولا أرتاح كثيراً لوصم هذا الكاتب أو ذلك بالجهل أو الغباء أو بأية صفة من هذه الصفات التي نعثر عليها في معجم السجالات والنقود العربية المعاصرة. وفضلاً عن ذلك فإنني لا استسيغ الكتابات التي تكتسي ثوب الإثارة والضجيج والصراخ وتبادل اللكمات والشتائم أحياناً. وما يهمني بالدرجة الأولى هو المادة العلمية التي أتعامل معها ومعايير وشروط النظر أو البحث فيها، لا أي شيء آخر. وهذا ما يفسر أيضاً موقفي في ما اعتبرتَه «تجاهلاً» لجهود السابقين في الميدان الذي أعمل فيه، فأنا لا أعتقد أن عليّ أن أمر بوسائط من أجل أن أدرك الموضوعات التي أعالجها. إنني أتوخى (الذهاب إلى الأشياء مباشرة) ولا أرى ضرورة للمرور بالآخرين. وأنا لا أذكر هؤلاء الآخرين إلا حين أعالج قضية جوهرية أرى أن موقفي منها يستدعي استحضار عمل آخر قيّم يتعلق بهذه القضية. وبصراحة شديدة أقر بأنني أتجاهل بعض الكتاب لأنني أرى أن أعمالهم غير جديرة بالثقة أو أن من العبث إضاعة الوقت في استحضار أفكارهم التي قد تكون معروفة أو أنه لا فائدة من الإحالة إليها واستذكارها بسبب طابعها غير العلمي أو لأنها مجرد «اختيارات لاعقلانية» وشخصية. وأرجو ألا يفهم من قولي هذا أن ذلك كله ينطبق بالضرورة على الأسماء التي ذكرتها، فأعمالهم جديرة بالتقدير

والاهتمام. لكنني كما قلت أحبذ «الذهاب إلى الأشياء مباشرة»، وعلاقتي المباشرة بها هي التي تستحوذ على اهتمامي ونشاطي وعملي. هذا في الأعمال ذات الطابع «الاجتهادي» أو «التأسيسي»، أما في الأعمال العلمية الخالصة فإنني لا أتجاهل أي عمل رصين يستحق أن يكون من بين المراجع القيمة التي أحرص على التنويه بها. وهذا واحد من متطلبات البحث العلمي البديهية.

حـوار(*)

(٤)

■ **جائزة العويس تتوج هذا العام رائدين من رواد الفكر المستقبلي العربي: أنت والانصاري. ماذا يعني لك هذا التكريم؟**

- كنت أعتقد دوماً أن الأعمال الجادة التي تتوخى الصرامة والدقة والموضوعية لا سبيل لها إلى بوابات التكريم والتقدير، وأن الكتابات التبسيطية والغوغائية هي التي يقدر لها أن تنتشر وأن تحتل المكانة المرموقة من الاهتمام والرعاية. فأوساطنا الثقافية، بشكل عام، تنفر - شأنها في ذلك شأن القراء - من الأعمال الجدية، ولا تتحملها، وتفضل عليها ما هو عادي ومألوف، وما لا يتطلب جهوداً خاصة في الاستيعاب والفهم. ويترتب على ذلك، بطبيعة الحال، أن الاهتمام الأكبر يتجه إلى هذا الضرب من الأعمال، وأن التكريم بمختلف أشكاله، يكون من نصيبها. لكن ها هي جائزة مؤسسة سلطان العويس تأتي هذه الدورة لتنقض نظرتي، وتقلب شعوري وتقر

(*) أجراه **موسى برهومة**، بمناسبة الفوز بجائزة سلطان بن علي العويس للدراسات الإنسانية والاجتماعية، **مجلة الوسط**، لندن، العدد ٣١٧ (٢٣/٢/١٩٩٨).

في ذهني أن الأمور يمكن أن تكون على غير ما ألفناه. ولعل حسن اختيار لجان التحكيم وتوخي الكفايات العلمية والإنسانية الرفيعة من أجل فحص الأعمال المقدمة، يكون مسوغاً لإضفاء قيمة موضوعية عليا على تقييم الأعمال المعروضة، واختيار ما لا يقع في التبسيط والسطحية. صرت واثقاً من أن هناك مؤسسات نجحت في أن تضفي على نفسها سمة الحياة والفاعلية. وهذا يجسد في اعتقادي التوجه المستقبلي، ويعكس إيماناً عميقاً بأن بناء المستقبل لا يتم إلا على قواعد الإبداع الحقيقي والابتكار الحي. أعني إنتاج أعمال لا تحمل السمة التاريخية العارية عن الحياة، وإنما تحمل سمة الأعمال النابضة بالحياة، والدافعة إلى تغيير الأحوال باتجاه عالم أفضل من العالم الحاضر الذي نتقلب فيه. وحين تنظر مؤسسة ثقافية إلى الواقع من هذه الزاوية، فهي بلا شك تمثل وجهاً مشرقاً من وجوه الحياة العربية التي تكافح اليأس، وتبعث على الأمل والرجاء.

■ **تدعو في كتابك «الطريق إلى المستقبل إلى النظر العقلي والموضوعي، كما أنك تقترح رد الأمور إلى الذات الوجدانية؟**

ـ الأطروحة السائدة هي أن القضية كلها في العقل العربي، وأن مشكلة العرب الكبرى تكمن في عقلهم الذي يحاكم بشكل سيىء، أو يستخدم أدوات غير سوية في النظر والتحليل، أو أنه غائب كليّة. وهذه الأطروحة في اعتقادي غير سليمة، أو أنها في أحسن الأحوال لا تعبّر إلا عن جزء محدود من الحقيقة. ليس العقل العربي مختلاً أو غير سوي، فالخلل لا يكمن فيه. لدينا نظريات محكمة، ومفكرون يرون الأمور على وجه الاجمال بشكل سليم، ونظمنا السياسية تستخدم عقلها السياسي وعقول مفكريها استخداماً عظيماً، ومع ذلك ليست النتائج في مستوى ما نتوخاه. العقل العربي يعمل جيداً، لكنه يعمل

لخدمة غايات وأهداف غير موضوعية، أعني أهدافاً تحقق رغبات أصحابها ونزواتهم ومطالبهم الذاتية أو الشخصية. إنه يستخدم لنشدان الخير الخاص للأفراد أو للفئات أو للأحزاب أو للأنظمة السياسية أو للقادة. العقل يعمل جيداً، لكن الفعل هو الذي ينحرف عن جادة الصواب، والخلل والعطب ليسا في العقل العربي، وإنما في الفعل العربي، أعني في جملة المكونات الأنثروبولوجية التي ينتج عن بعض وجوهها الفعل المعطوب. في كتابي «الطريق إلى المستقبل» حاولت تقديم نظرة جديدة إلى مسألة الذات والموضوع، العقل والفعل، وبشكل أكثر تحديداً إلى الإنسان بالمطلق. لا انظر إلى الإنسان العربي من جهة عقله فقط، وإنما آخذ بعين الاعتبار المكونات الانثروبولوجية الأخرى المتصلة بالوجوه الوجدانية والثقافية والنفسية والتراثية والاجتماعية... الخ. ومعنى ذلك أنني لا اجتزئ الإنسان، بل أتعامل معه ككائن مركب من عناصر عدة، العقل والوجدان، والحامل التراثي والثقافي، وجملة العوامل الإنسانية الأخرى التي يختص بها الأفراد في وجودهم الذاتي والاجتماعي والتاريخي... وبذلك نكون أمام مركب إنساني تتكامل فيه الوجوه ولا تتعارض، أو تتناقض على الأقل هذا ما ننشده.

■ **ألا تعتبر أن العقل يختص بتنظيم المفاهيم، والتنسيق بين القوى المتعارضة، في إطار القوانين الموضوعية والمنطقية؟**

- ينبغي أن نقر بأن الوجود الإنساني ذو أبعاد متعددة. فهناك البعد العقلي والعلمي، وهناك أيضاً البعد الوجداني والذاتي، وهناك البعد الاجتماعي والبعد التاريخي.. وكل بعد من هذه الأبعاد له مطالبه الخاصة لا استطيع أن أطلب من العقل تلبية حاجاتي العاطفية في التواصل مع الآخرين، لأن ذلك ليس من وظائف العقل، وإنما

من وظائف ما يمكن تسميته الوجدان أو «العاطفة». لا ألجا إلى العقل، مثلاً، في تحديد الرسامين أو الشعراء الذين أحب. العقل يوجه إلى الواقع الموضوعي، ويربط بين معطياته ويكون عنه صورة معقولة. أما المكونات الأخرى فلها وظائفها الخاصة. بكل تأكيد يمكن أن يحدث تعارض بين هذه القوى، وفي هذه الحالة ينتفي البحث عن الوسائل المطابقة من أجل رفع التعارض. وهذا لا يتأتى بالتفرد بوجه محدد من الوجوه المختلفة للكينونة الإنسانية، وإنما بإعطاء كل مكون حقه وفق الظروف المعطاة، ووفق ما هو مناسب لواقع الأحوال

■ **في «الطريق إلى المستقبل» ترنو إلى الأمة بنظرة إصلاحية، وثمة لغة «رسولية» تكتنف كلامك عن صورة المستقبل العربي...**

- «الطريق إلى المستقبل» عمل تنويري بالدرجة الأولى وليس عملاً إصلاحياً. لأن العمل الإصلاحي يفترض تصور منظومة مستقبلية جاهزة مشتقة اشتقاقاً مباشراً من الصيغة الراهنة. طبعاً سأكون مفكراً طوباوياً لو أنني أغفلت الواقع، ورحت أصمم صيغاً جاهزة للمستقبل. لكن هذا العمل يظل بلا قيمة. كل أصحاب «المشاريع»، بطبيعة الحال، يتمثلون نموذجاً للمجتمع «الصالح» في مفهومهم، لكن الواقع الحي المتغير الذي تكتنفه الحوادث في الداخل والخارج لم يعد يتحمل مثل هذه الصيغ المنظومية النهائية. وفي ما يتعلق بالعرب، يبدو لي أن ما نحتاج إليه بالدرجة الأولى هو اشاعة عدد من القيم التنويرية والمدنية الحديثة التي تحمل بالضرورة تغييراً في عدد كبير من البنى التاريخية الفجة، وتجذير هذه القيم وتجسيدها. إن عالمنا يحيا ويتحرك ويتعرض لثلاث موجات في الآن نفسه، ما نسميه موجة ما قبل الحداثة، ما نسميه موجة الحداثة، ما نسميه موجة ما بعد الحداثة. والذي ينظر في مجتمعاتنا العربية الراهنة في المناطق التي

تعرضت تعرضاً واسعاً لتأثيرات العالم الحديث، يتبين بشكل جلي أن واقعنا يتألف من عالمنا عوالم متداخلة ومتراكبة ومتنافرة. وإذا كان هذا الواقع يفرض شيئاً، فإن الذي يفرضه هو التوجه إلى ثلة القيم التي تمثل توازناً في الأحوال الثقافية والاجتماعية والسياسية، والتي من شأنها أن تجمع بين هذه العوالم في ما يمكن أن يشكل عالماً واحداً يقبل السير على ايقاع العالم الحديث.

هذه هي قيم التنوير التي تأذن بإجراء تحولات في البنى المتنافرة باتجاه عالم أكثر تجانساً وتقارباً. النزاهة والحرية والديموقراطية والتعددية والمواطنة ونشدان الخير العام والعقلانية والفاعلية هي في مقدمة هذه القيم التي نطلب تجذيرها وتجسيدها في المؤسسات التربوية والاجتماعية، وبصورة أخص في المؤسسات السياسية التي تشكو بالدرجة الأولى من غياب هذه القيم، فتتأثر بذلك المؤسسات الأخرى كافة في المجتمع.

ولا أدري إن كنت استخدمت لغة رسولية في التعبير عن الواقع، وعن هواجس المستقبل، لكنني أحس تماماً أنني كنت وما أزال أضرب بقبضتي بوابات تلوح من ورائها وقائع مذهلة، ومصادر للخوف والخطر تتهدد وجودنا على نحو فاجع لا يرحم، وقد حملت لغتي بكل تأكيد هذا الطابع التحذيري من هذه المخاطر القادمة.

- **المخاطر التي تشير إليها تراها من خلال معيار الواقعية المتمثلة في النظر إلى المثال المطلق بعين أولى، وإلى أفضل الممكنات الواقعية بالعين الثانية. ألا تقترب هذه الرؤية من الفهم البراغماتي؛ وأي مأزق يمكن أن يقع فيه هذا المفهوم إذا تم تأويله وتطبيقه مثلاً على واقع الصراع العربي الإسرائيلي؟**

ـ أعتقد أن خياراتنا ينبغي أن تقع بين طرفي المطلق والنسبي، فلا نقع فريسة الصيغ الأخلاقية القصوى، ولا نسقط في وهدة النسبية الدنيا. هناك أهداف محددة ننصبها لأنفسنا لا يمكن أن تتحقق إذا لم تكن أدواتنا ومضامين الواقع تسمح بها. وإذا كان الأمر كذلك، فعلينا أن نأخذ بحدود أقل من تلك الصيغ القصوى، لأن هذه الحدود هي ما يسمح به الواقع. لكن هذا لا يعني أبداً أن نقبل بحدود تعتبر في طبيعتها تنازلاً عما هو جوهري من مطالبنا وأهدافنا. أي أنه لا يجوز أن نقبل بالحدود الدنيا التي تمثل أفتئاتاً على مطالبنا التي تحددها معايير الحق والعدالة. وإذا سقط هذا المبدأ، فأيّة قيمة لاختياراتنا؟ طبعاً هذا يعني نزعة واقعية وبراغماتية، لكن الواقعية هنا شرطية ومحدودة، والبراغماتية أيضاً شرطية ومحدودة، لأنها مرتبطة بالتشبث بمبادئ وقيم هي مبادئ الحق والعدالة.

أما إذا سحبنا هذا على الصراع العربي ـ الإسرائيلي، فنستطيع القول إن من الممكن واقعياً قبول صيغة أقل من الصيغة القصوى، لكن الصيغة المقبولة لا ينبغي أن تتهاون في مبدأين أساسيين هما الحق والعدالة. هناك شعب، هو الشعب الفلسطيني، ولهذا الشعب حق في أن يكون له وطنه، وأن تكون له دولته المستقلة، وكل ما عدا ذلك فإنما يدخل في باب الممكن الأدنى الذي لا يمكن قبوله. فصيغة كصيغة الحكم الذاتي أو أي صيغة أخرى لا تفضي إلى تجسيد شخصية اجتماعية ووطنية وسياسية للشعب الفلسطيني، هي صيغة تخرج عن مفهومي للواقعية، مثلما يخرج عنه استبعاد مبدأ الأرض أو الوطن لدولة هذه الشخصية الوطنية المستقلة.

حــوار(*)

(٥)

■ ١ ـ **لقد تحدثت في كتابك (الطريق إلى المستقبل) عن مسألة أسميتها «الاختيار» وقلت إن الاختيار غير عقلاني بالضرورة وإنه يرتبط بجملة رغباتنا وانفعالاتنا. هل ينتمي مبدأ «الاختيار» إلى ما أسماه الجابري «عقلية العرفان» وإلى أي مدى يمكن لهذا النشاط الحدسي الذوقي أن يساهم في دفعنا نحو المستقبل؟**

□ الحقيقة أنني تكلمت على أشكال عدة من «الاختيار»: الإرادي والعقلي والاستصلاحي والنفعي والمناسب والمجدي واللاعقلي. وقد ربطت بين أشكال الاختيار هذه وبين أحوالنا «الذاتية» ـ الانفعاليّة أو العاطفيّة أو النفعيّة ـ التي تمثّل «خيرنا الخاص»، وبين خيرنا العام وموقعنا أو وضعنا في التاريخ المعطى. إن التمييز هنا بين (الخاص) وبين (العام) ضروري جداً.

إذ من المؤكد أنه حيث يتعلق بالأمر بأفعالنا الفردية فإننا

(*) حوار مع زهير أبو شايب، نشر في مجلة أوراق (مجلة رابطة الكتاب الأردنيين): ٨/ ١٩٩٨/٧.

سنتقلب في اختياراتنا بين ما هو عقلاني وبين ما هو «غير عقلاني» وبعض هذا حدسيّ ذوقي. أما حين يتعلق الأمر بالفعل «العام»، أي بالقرارات التي نأخذها لجملة أفراد المجتمع، أي للخير العام، فإن الاختيار لن يكون ـ وبتعبير أدق لا ينبغي أن يكون ـ غير عقلاني أو ذوقياً أو حدسياً، وإنما ينبغي أن يكون عقلانياً واستصلاحياً ينشد الخير العام والصالح العام. وقد أكدت بصراحة مراراً عدة أن للنظر العقلي والموضوعي مدخلاً مركزياً في كل تأملاتي وأفكاري واجتهاداتي. وكذلك عبرت على الدوام عن ضرورة تثبيت النظر في «الوضع التاريخي» والواقع الشاخص عند النظر في مشكلاتنا العامة القائمة. وهذا النظر يعني تدخل «النظر العلمي» في المسألة. فليست المسألة إذن مسألة اختيار ذوقي أو حدسي مثلما يمكن أن توهم بعض وجوه القول إذا ما تم اجتزاؤها أو عزلها عن جملة وجوه النظر وعناصره من المسألة. ولكن المسألة مسألة «اختيار» تحدده الشروط الموضوعية لواقع الأحوال وتوجّه إليه تطلعاتنا الجوهرية المشروعة. إنني لم أقل أبداً إن اختياراتنا هي دوماً ذات طبيعة «عرفانية» أو ذوقية. لقد نبّهت على تنوع أشكال «الاختيار» وشدّدت بإلحاح على أهمية «المشخّص» والعلميّ والوضعيّ والعقليّ، لكنني طالبت إلى جانب هذا بردّ الحقوق إلى الذات الوجدانية التي لا يأبه بها العقلانيّون المتصلبون كثيراً أو قليلاً. وفي إطار هذا النشاط الشامل المتكامل سيكون الاندفاع نحو المستقبل أنجع وأجدى.

■ **٢ ـ تحدثت أيضاً عن «نسبية» المعتقدات، ثم قلت إن «الحقيقة لا يمكن إلاّ أن تظل هي «الحقيقة»، وهذا يعني أن ثمة حقيقةً ثابتة لا تتغير، وأنها، بسبب ثبوتيتها، حقيقةٌ قائمة خارج الواقع ومعطياته، حقيقةٌ مطلقة واعتقادية. . ما هي أولاً تلك الحقيقة**

التي لا تتغير عندنا؟ ثم كيف يمكن للمعتقدات أن تكون نسبية وهي «حقائق» لدى أتباعها؟

□ حين أقرر هذه القضية أو تلك من القضايا التالية: العالم مخلوق؛ حياتنا الأرضية ليست هي الحياة الوحيدة؛ خير الإنسان المطلق يكمن في تحقيق أكبر قدر من الرغبات واللذات الماديّة أو الحسية؛ الديمقراطية أكمل النظم السياسية التي عرفها الإنسان؛ الوظيفة الأساسية للدولة نشدان الخير العام للمواطنين؛ الأسرة مقدّسة؛ الرجل والمرأة متساويان في الحقوق وفي الواجبات... إلخ، أقول حين أقرر واحدة من هذه القضايا ـ أو مضادّاتها ـ تقريراً يعبّر عن إيماني واقتناعي بها فإنني أقررها بما هي «حقيقة»، أي بما هي تعبير عن واقع موضوعي مكافئ للفكرة التي تتضمنها القضية نفسها التي أومن بها. وإيماني بهذه القضية بما هي حقيقة يحمل سمة «الإطلاق». فإذا كنت أعتقد أن «الله موجود» أو أن «الوظيفة الأساسية للدولة نشدان الخير العام للمواطن» فإنني أعتقد في الوقت ذاته أن هذه القضية، عندي وفي عينيّ وفي الواقع، «حقيقة مطلقة» ثابتة. لكنني من وجه آخر أعلم أن أناساً غيري لا يعتقدون معتقدي ولا يسلّمون بحقائقي. هذا هو حال القضايا الفكرية والاعتقادية والفلسفية والإنسانية على وجه العموم. إن الحقائق التي نتبنّاها هي «حقائقنا نحن» أولاً وقبل كل شيء، وقد لا تكون حقائق «الآخرين» بالضرورة ـ والكلام هنا بطبيعة الحال على القضايا الإنسانية وليس على القضايا «العلمية» ـ وحقائقنا هي حقائق مطلقة ثابتة في أعيننا. أي أنها غير «نسبية». فأنا حين أقرر أية حقيقة من حقائقي الثابتة لا أقول في الوقت نفسه إن الأمر يمكن أن يكون

على خلاف ذلك. إنها «واقعياً» هكذا. لكنني أستطيع أن أقول إن الآخرين يمكن أن يروا غير ما أرى. وهذا لا يعني أن الآخرين هم مثلي على حق. هذا يعني أننا بإزاء «نسبية خارجية» هي تعبير عن الإقرار باختلاف الناس في آرائهم ومعتقداتهم، لا على التسليم بأن القضايا المتضادة هي كلها «حقائق» من الجهة نفسها وفي الآن نفسه. إذا قلت: (الإنسان حر) فذلك يعني عندي حقيقة مطلقة، نقيضها: (الإنسان عبد أو مقيّد) خاطئ بكل تأكيد. لكن هذا التفاوت الذي ندركه «من الخارج» واقع لا يمكن إنكاره. إنه هو «النسبية» التي نتحدث عنها. هذا هو واقع الحال «الدراميُّ» إن شئت. حقائقنا مطلقة عندنا وفي أعيننا حين ننظر إليها من الداخل وفي علاقتنا الباطنية بها، لكنها، مرئية من الخارج، متباينة «متفاوتة تفضح «نسبية» صارخة. غير أنها نسبية «خارجية». ومعنى ذلك أن المقصود بالنسبية هنا هو التفاوت الظاهري أو الاختلاف الخارجي بين الناس. ولعل تعبير «التعددية» الاعتقادية هو الذي يقرب إلى الأنظار حقيقة المسألة. وهذه النسبية لا يمكن أن تعني أن نتنازل عن حقائقنا لأن الآخرين لا يسلمون بها، وإنها بالتالي «نسبية» أي أنها يمكن أن تكون حقاً خلاف ذلك أو على نحو آخر. إنها تعني أن علينا الإقرار بالاختلاف بين الأفراد والجماعات، وأن تعدد المعتقدات واختلافها لا يوجب تحويل ساحة المجتمع إلى ميدان للصراع الشرس الذي لا يرحم. واقع الحال يفرض، مع الإقرار بسمَة الإطلاق لحقائقنا الخاصة، الإقرار بحق الآخرين في الاختلاف، في إطار من الرحمة والتسامح والفهم، في المجتمع والدولة ومؤسساتهما، وفي العالم أيضاً.

■ **- لنتحدث عن الواقع.. لقد طالبت في (الطريق إلى المستقبل) بضرورة التعويل على منطق «الممكنات» لا الضرورات المطلقة، في مشاريع الأفعال المقترحة. هل ترانا نستطيع أن نكون وأن نتفعَّل دون ضرورات مطلقة؟ وهل تعطيل الضرورات أو تنحيتها أو تهميشها أقلّ خطراً من تعطيل الواقع؟ وكيف يمكن «اختيار» «الممكنات» دون وجود «مثالات» مطلقة تضبط عملية الاختيار؟**

□ هذه قضية تبدو في الكتاب مثيرة للتساؤل وتوهم أن علينا أن نزيح «الضرورات المطلقة» ونتعلّق بالممكن على علاته. ويبدو أن سوقي للمعنى الرواقي: «إذا لم يكن ما تريد فأرد ما يكون» قد عزّز هذه «الشبهة» وأوقع في «المحظور»، برغم تأكيدي الثابت أن الاستجابة للواقع لا تعني بالضرورة الانحراف عن الأصل وخيانة «المثال»، وأن الأخذ بالممكن لا يعني أبداً إنكار الضروري المطلق وإنما يعني أن اختيار الصيغ القصوى للتعامل مع الواقع قد يؤدي في أحيان كثيرة إلى إخفاق الفعل. أرجو أن أكون واضحاً كل الوضوح وأن تتم قراءتي بحسن نية وبدون إسقاطات قبْلية أو مسبقة، وأن يوضع قولي في موضعه المطابق. لا أحد منا، ولا أحد من بني البشر، يستطيع أن يحيا بدون معتقدات، بعضها ثابت مطلق، وبعضها مرجّح وبعضها عمليّ أو إجرائي. حتى الفوضويّون والعدميّون وكبار الشكّاك ليسوا عراة عن حقائق ومُثُل كبرى يأخذون بها اضطرارا أو اختياراً. لا أحد منا ولا من بني البشر الآخرين يملك العيشّ بدون (نظرة شاملة إلى العالم) يعتبرها بمعنى من المعاني «مطلقة» وتكون مبدأ موجّهاً لأفعاله المشخّصة. الإسلاميّ، والمسيحيّ، والعلمانيّ، والماركسيّ، والليبراليّ الديموقراطيّ، والتوتاليتاريّ، والفاشيّ... يملكون

جميعا تصورات شاملة هي عند كلٍّ منهم «ضرورات مطلقة» أو «مثالات» مطلقة كما قلت. لا شك في ذلك. ولا شك أيضاً في أنها جميعاً تتطلع إلى «التحقق» أو «التجسد» في الواقع وفي «التاريخ». من البديهي تماماً أن لكل «مدينة» نظامها، ولكل جماعة «رؤيتها»، ولكل حضارة نظرتَها الشاملة المطلقة إلى العالم. بيد أن تجسد هذه النظرة أو ذلك النظام أو تلك الرؤية في الواقع المادي ليس مما يتيسر دومًا على وجه التمام والكمال والمثال. لقد سبق لي أن عبّرت في كتاب سابق تعرفه هو (أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث) عن اعتقاد راسخ هو أن «الحقيقة ـ الأصل»، أو «المطلق» أو «المثال»، حيث تتلبس الواقع وتتجسد في الزمان أو تتحيّز في المكان تتحول عن طابعها «المطلق المثاليّ» إلى «الواقع الممكن». خذ أية «حقيقة كبرى» أو «عقيدة متعالية» أو «أيديولوجية مطلقة»، وانظر في وجوهها وأحوالها في «التاريخ» تر أن طابعها الإطلاقي قد انسحب، بدرجات متفاوتة، واستقرت مكانه أشكال وصور قريبة أو بعيدة عن الأصل. والسبب بسيط هو أن «الزماني» لا يتحمل المطلق، والمثاليّ يعلو على الواقعيّ. هل نستطيع أن نقول إن «التاريخ الإسلامي» هو صورة «مطابقة» للمثال الإسلامي، أو إن العصور الوسطى المسيحية تجسد تعليم الكنيسة الحقيقي، أو إن الحقبة السوفييتية تمثل الصورة المثالية للمجتمع الذي بشّرت به الماركسية، أو أن الغرب الذي نصب لنفسه «الديمقراطية» مثلاً أعلى قد حقّق وفق المطلوب المُثُل والقيم التي تنشدها الديمقراطيّة؟ وهكذا. معنى ذلك كله أننا لا نستطيع في الواقع أن نزعم أننا قادرون على تجسيد الحقيقة المطلقة في صفائها ونقائها الأصليين. ما نستطيع أن نفعله هو أن نبذل الوسع في

تجسيد تلك المثل والتقرّب منها والامتثال لها. لكنّ للواقع التاريخيّ أحكامَه التي تفرض علينا في كثير من الأحيان أو في قليل منها أن نتوجّه إلى «ما يمكن» تحقيقه، باعتبار أنّ المطلق عسير المنال والتحقّق. لا أريد أن يكون أحد ما انتهازيًا سيىء الظن ويلزمني، على هذا، مثلاً، بالقول إنني أدعو إلى التنازل «الأبدي» عن الحقّ العربيّ في فلسطين لصالح صيغة منقوصة أو ضحلة من «الحكم الذاتي»، هي الممكن المزعوم. هذا تفسير آثمٌ لما أقصد إليه. «الممكن» ليس هو البديل للمطلق والمثالي، وإنما هو البديل للممتنع أو «المستحيل» بإطلاق. والممكن هو الصيغة التي يسمح الواقع بتقبلها. ومعلوم أن الواقع تاريخي وأطياف الممكن في الواقع لا حصر لها تمتد على محور واسع بين قطبين يمثّل كل منهما طرفاً أقصى. ومن سوء الظن أن يفهم أنّ «الممكن» هو الطرف الأدنى وليس، مثلاً، الممكن القريب من المثاليّ الذي يمكن تحققه أو تحقيقه إن لم يكن المثالي المطلق ممكن التحقق في هذا الظرف أو ذاك من ظروف الواقع التاريخي المعقد المتراكب. ليس ثمّة ممكن واحد بين الطرف الأقصى الذي هو المثال وبين الطرف المقابل الأقصى الذي هو الممكن الأدنى. ونحن نستطيع أن نتحرّك على محور الممكنات التي قد لا يكون لها عدّ ولا حصر بقدر ما يتيسّر لنا من الأدوات والآليّات والقوى التي تسمح لنا بإنفاذ «أفضل ممكن» في ظلّ الشروط الوضعيّة التي يتعينّ علينا، من أجل أن ندرك أفضل الممكنات، أن «نقسرها» على أن تستجيب لتطلّعاتنا وحاجاتنا وتنصاع لغاياتنا في أفضل الحدود. ولأن لدينا في أفق المثال، ضروراتنا المطلقة فإنّنا مدعوّون لا إلى الرضى بأدنى الممكنات، وإلى الأبد، وإنّما للسعي إلى أقرب الممكنات إلى تلك الضرورات وفق متطلّبات

«هنا... والآن».. وهي متطلبات قابلة للتغيّر وللتحوّل إلى وجوه أخرى من الوجود، أي إلى ممكنات أخرى يمكن للواقع أن ينجبها. الممكنات هي الأحوال المقابلة للمستحيل والممتنع. وهي ضدّ للدجماطية التي لا تعرف الحدود والتي تغلق أمامنا طرق المستقبل وتضعنا على الدوام على حافّة الهاوية. والممكنات تعني «الواقعية المقيدة» أوالمشروطة وليس شيئاً آخر، أعني الواقعية التي تنظر إلى المثال المطلق بعين أولى وإلى أفضل الممكنات الواقعيّة بالعين الثانية. إذا كان إدوارد سعيد مثلاً لا يرضي بـ (ممكن أوسلو) فليس ذلك لأنه يتنكر للممكن بإطلاق ولا يرضى إلاّ بالمطلق المثاليّ وإنما لأنه لا يرضى بممكن يعتقد أنه كان في الإمكان إدراك ممكن آخرَ أفضل منه بكثير من بين ممكنات عديدة أخرى.

■ **٤ ـ أنت من المفكرين العرب القلائل الذين يرفضون تصنيم العقل، وكأنك تريد أن تقول إن التغيير يحتاج إلى الإنسان بكلّ مستوياته الأنتروبولوجية: بعقله وبوجدانه، بوعيه وبلاوعيه. لقد أشرعت الباب إذن أمام الشاعر والفنّان ورجل الدين، بصفتهم ممثلين للوجدان، لكي يؤدّوا دوراً في التغيير، ما هو الدور، وما هي أهميته؟**

□ لقد أنارت علوم الإنسان والمجتمع وجودنا الإنساني بشكل أفضل ممّا فعلته الفلسفة النظريّة والعلم التجريبي الخالص. فقد علّمتنا أنّ الإنسان ليس مجرّد ملكة أو قوّة عقليّة تحاكم وتستدلّ وتستنبط وتربط.. وغير ذلك ممّا يرجع إلى آليّات العقل التقني البارد. علّمتنا أنه إرادةٌ ورغبةٌ وشهوةٌ.. إنه حساسية جماليّةٌ وقوّة تواصلية.. وأنّه، مثلما تؤكد فلسفات الوجود الإنسانية، انفتاح

على المطلق وحنين إلى الوجود وإلى الخلود.. وكلّ ذلك ليس ممّا يمكن أن ترفع الغطاء عنه وتغذيه قوة العقل المجرد وأحكامه المنطقية التقنية التي تنشد الاقتراب من قطاع العلم أكثر ممّا تنشد التعرّف على الإنسان وسبر أغواره والاستجابة لآماله وطموحاته ورغباته الصميمية. لقد أنستنا العقلانيّة المسرفة ـ مثلما فعلت المذهبيّة العلميّة المتطرّفة ـ أنّ للإنسان حقوقاً «طبيعية» أخرى لا سبيل إلى الفكاك منها أو إزاحتها أو التقليل من شأنها. من الذي، من بين البشر ومن بين قوى النظر والفعل الاجتماعية، يستطيع أن يؤدي للإنسان حقوقه الطبيعية هذه؟ بكلّ تأكيد ليس هو الفيلسوف النظري الخالص الذي أسلم نفسه إلى النظر في قضايا المنطق وقضايا الفلسفة المجرّدة، ولا هو العالم الطبيعي أو البيولوجي الذي يبحث عن معارف جديدة يؤدّيها إليه اشتغاله في العالم الفيزيائي أو البيولوجي.. وإنما هو فيلسوف الوجود الإنساني، والفنان الذي يسعى إلى تشكيل العالم والأشياء ليستجيب، بالأجناس الفنية المختلفة، إلى متطلبات الحساسية الجمالية.. وهو الأديب الروائي أو المسرحي الذي يخرجنا من عزلتنا الاجتماعية أو الوجودية ومن الدائرة المغلقة لوجودنا الذاتي الضيق ليصلنا بعالم الآخرين والأغيار وبجميع المعاني ـ الطيبة والشريرة، الجميلة والقبيحة.. التي تحرك عالم البشر أفراداً وجماعات، فيجعل المسرح الاجتماعي والبشري عالماً مألوفاً لنا واضحاً أمام عيوننا قد زال منه الغموض واستنارت جنباته فباتت الحياة والوجود والعدم، تلك الأسرار الغامضة الرهيبة، فعاليّة مألوفةً حيةً طبيعية نشطة تثير الإقبال والاهتمام والرعاية والتواصل العام.. وهو أيضاً الشاعر الذي يكشف عن مكنونات الوجود الصميمي للذات الإنسانية ويفتح بفنّه المتعالي والشخصي

النوافذ العميقة لوجود (الذات) (والآخرين)، ويفجّر أمامنا كلّ هذه العوالم الباطنة التي لا يستطيع أحد سواه إطلاعنا عليها والكشف عن مخزوناتها العميقة، مما يفضح السمة السحرية والبعد اللاعقلاني الغائر في ثنايا الوجود الإنساني والأعماق الخفية للإنسان نفسه.. وبكل تأكيد هو أيضاً الدين بما هو منظومة للوجود الحياتي، وبما هو بشكل خاص انفتاح على مطلق الوجود وعلى الغيب وعلى الله وبما هو شوق إلى الخلود والأبدية، وتعلق بعالم روحي أسمى وأرفع من العالم الأرضي الذي أفسدته بهيمية القوى «السائبة» في إنسان التقنية والجشع والتنافس والكراهية والبغضاء ونشدان الخير الخاص بأي ثمن والافتئات على الآخرين.. تلك جميعاً، وغيرها مما لا يتسع الخوض فيه في هذا الحديث، وجوه جوهرية أصيلة للوجود الفردي والاجتماعي الإنساني لا يطالها العقل ولا تطفئ ظمأها قواه.. وهي وجوه تكمّل الوجود الأنتروبولوجي للإنسان الذي لا يحكمه العقل وحده ومتطلّباته وإنّما أيضاً هذه المكوّنات الجوهرية الأصيلة في هذا الوجود.. نظرتي إلى الإنسان شاملة لا تجتزئ بهذا المكوّن أو ذاك. وأنا أعتقد أنّ علينا أن نستنفر جميع القوى الأنتروبولوجية في الإنسان ليتسنّى لنا إدراك نتائج أفضل في الجهود التي نبذلها من أجل تغيير أحوالنا والتقدّم بها.

■ **٥ ـ لقد ركّزت كثيراً على ما أسميته «معركة الأقنعة» وكنت تعني النفاق، لكن ألا يمكن القول إن البرغماتية هي لعبة أقنعة، وإنها لذلك يمكن أن تكرّس النفاق؟**

□ لقد تكلمت على النفاق وعلى البرجماتية في مستويين متباينين. حين تكلّمت على النفاق كان ذلك في سياق «نقد الفعل» في

المستوى الفردي، الشخصي، أي في أفق «الخير الخاص» للأفراد وفي قطاع الفعل الذي يسعى إلى تحقيق هذا الخير بتلك الطريق المقنّعة المدمرة. وبطبيعة الحال كان ظني واعتقادي في هذه الطريق مما يدخل في باب النقد الأخلاقي والاجتماعي الصريح الذي ينشد «التعرية» والتنوير من ناحية والتطهير والتصفية من ناحية أخرى، وذلك أيضاً بتعزيز مفهوم مضادّ شدّدت كثيراً على أهميته هو مفهوم «النزاهة». أما حين تكلمت على الجدوى والمصلحة والمنفعة ـ وكلها وجوه لبرجماتية عملية ـ فإنني كنت أنظر إلى المسألة في ضوء «الخير العام»، أي المصلحة التي تصب في خير المجتمع بأسره، كُلاً وأجزاءً، جماعات وأفراداً. وبكلّ تأكيد لا يمكن أن نعتبر أنّ الدعوة إلى نشدان «الجدوى» والفعل الناجع الاستصلاحي الذي يطلب (الخير العام) هي من باب النفاق أو تكريس النفاق. مفهوم الخاص والعام هما مفهومان إجرائيان مركزيان لا يجوز لنا أن نغفل عن أي منهما وعن أن نضع كل واحد منهما في موضعه الخاص به من المسألة.

■ **٦ ـ أحسست شخصياً أن مصطلح «النفاق» ينتمي إلى النقد الأخلاقي، لكن ألا يمكن أن يكون «بعض» النفاق ميكانيزما دفاعياً لا يستطيع النقد الأخلاقي أن يضيئه؟ ثم ألا يمكن لـ «بعض» النفاق أن يكون قائماً على قاعدة المناسب والأنسب من «الممكنات»؟**

□ أوافقك تماما على أن القول في «النفاق» الذي خضت فيه ينتمي إلى باب النقد الأخلاقي، إذ هو نقل للفعل، وللفعل الذي يرتبط بـ «قيمة». وأوافقك أيضاً على أن «بعض» النفاق يمكن أن يكون آلية دفاعية لا يضيئها النقد الأخلاقي لدخولها في باب

«الاجتماعي» أو «السياسي» أحياناً. لاحظ مثلاً في التاريخ الإسلامي كيف أن «المعارضة الشيعية» للنظام السياسي الإسلامي «السني» قد توسلت، من بين الوسائل التي لجأت إليها في عملها السياسي، بمفهوم «التقية»، الذي يعني إخفاء العقيدة الأصيلة المخالفة وإظهار عقيدة مسالمة أو مناصرة تحمي من الاضطهاد أو الأذى أو الضرر. وليس ذلك من قطاع الفعل الأخلاقي وإنما هو من باب الفعل السياسي الذي يثير دوماً، مع ذلك، مشكلة العلاقة بين «السياسي» وبين الأخلاقي. والأمر نفسه نجده عند جماعات وأحزاب سياسية أو اجتماعية قديماً وحديثاً. والمسألة معروفة في الفكر «الخارجي» الذي كان يشجب «التقية»، ومعروفة أيضاً لدى جماعة (إخوان الصفاء) التي كانت تعمل في الستر وفي الخفاء، أي في (التقية). والأمثلة لا عدّ لها ولا حصر، وكلها تجسد بكل تأكيد ميكانيزمات دفاعية. أما أن يكون «بعض» النفاق ذا صلة بمبدأ «المناسبة» من الممكنات، فإن الأمر ليس كذلك. إذ علينا هنا أيضاً، مرة ثانية، أن نأخذ في الحسبان التمييز بين (الخاص) وبين (العام). لقد أجريت مبدأ (المناسبة) لا في الأمور التي تخص خير الأفراد في ذواتهم، أي الخير الخاص للأفراد، وإنما أجريته في الأمور العامة الشاملة، أي في أمر الخير العام للأمة والوطن والدولة وغير ذلك مما لا يطلب (المناسب) فيه لخير هذا الفرد أو ذاك وإنما للخير الشامل الذي يعم الأمة بأسرها. وبكل تأكيد لا يكون المناسب هنا من النفاق أو من بعضه. إجراء «المناسب» و«الأنسب» لغاياتي ومنافعي الخاصة بما أنا فرد، انتهازية ونفاق، أما إجراؤه للمجتمع بأسره وللصالح العام فليس كذلك. ومع ذلك فإن علينا أن نميز أيضاً بين «المناسب الخاص» الذي لا

يلحق أذى بالآخرين وبالصالح العام ولا يفتئت على الحق والعدالة والقانون، وبين «المناسب الخاص» الذي يخرق كل هذه «الشرائع». الأول مشروع تماماً، والثاني ليس نفاقا وانتهازية فقط، وإنما هو أيضاً افتئات على المجتمع والقانون ينبغي أن يخضع للمساءلة أو الردع أو العقاب.

■ **٧ ـ لماذا اعتبرت أن بعض الحركات القومية تتملق الإسلاميين وتنافق لهم بسبب الخوف، ولم تعتبر ذلك سلوكاً برغماتياً مصلحياً محكوماً بمبدأ «الاختيار»؟**

□ الحقيقة أننا شهدنا ونشهد الحالتين كلتيهما: حالة من يفعل ذلك خوفاً ورهبة، وحالة من يمكن اعتبار سلوكه سلوكاً برغماتياً مصلحياً محكوماً بمبدأ «الاختيار». لا سبيل إلى التعميم هنا، ولا سبيل إلى التعميم هناك.

■ **٨ ـ لقد حضضت في كتابك على الديمقراطية، ويبدو لي أن مصطلح الديمقراطية أصبح عندنا مرادفا للحرية. أليس ذلك تجريداً للمصطلح من شرطه التاريخي؟ أليست الديمقراطية إفرازاً لمجتمعات ذات بنى تختلف عن بنانا الاجتماعية؟ ثم ألا يمكن أن يؤدي هذا النسخ الاختزالي للديمقراطية إلى مزيد من التشوه في مجتمعاتنا المفارقة للديمقراطية وشروطها؟**

□ كل ما تقول وجيه وصحيح. والديمقراطية ديمقراطيات لا ديمقراطية واحدة. ديمقراطية بيركليس الأثينية التي تكرس التمايز بين السيد والعبد تختلف بكل تأكيد عن ديمقراطية جان جاك روسو أو مونتسكيو. وديمقراطية البورجوازية الثورية الفرنسية ليست هي ديمقراطية توكفيل. وتلك التي يتصورها إنجلز ولينين تناقض تلك التي تجريها الرأسمالية الحديثة. والليبرالية الديمقراطية

تفارق ما عداها.. لقد خضعت فكرة الديمقراطية منذ بيركليس إلى أيامنا هذه إلى تطورات كثيرة وجهتها في دروب متباعدة أو متقاربة لكن متباينة. وكان كل ذلك مرتبطاً بشروط وأوضاع تاريخية خاصة. ومع ذلك ثمة سمة مشتركة بين جل هذه الديمقراطيات وهي أنها ترد مبدأ السيادة إلى الأمة والشعب وتمثل «البديل» الإنساني للدكتاتورية أو الاستبداد. وإذا كانت الديمقراطية في ذاتها غير منزهة، في الجملة، عن وجوه مختلفة من الخلل والنقائص والعيوب، فإنها، على وجه الإجمال، أقل شروراً من الأنظمة «البشرية». الأخرى التي ابتدعها البشر حتى اليوم. ولا شك أنك تعلم أن فلاسفة الديمقراطية، بأشكالها المختلفة، يحرصون على الدوام على أن يراجعوا مفاهيمهم في شأنها بالتحليل والنقد والتطوير والتعديل وغير ذلك من أساليب «النقد الذاتي»، طلبا لصيغ أكمل لها. وبكل تأكيد ليست أية ديمقراطية تصلح لمجتمعاتنا العربية ذات البنى التاريخية الخاصة، وذات التشكيلات المعاصرة المختلطة المتنوعة المتراكبة. لقد عرضت في الكتاب لإحدى الصيغ التي يمكن أن تستجيب لبعض وجوه البنى التاريخية الإيجابية من وجه ولما يمكن تركيبه من وجوه إيجابية للديمقراطيات الحديثة والمعاصرة، بأن اجتهدت في توجيه بعض المفاهيم العربية ـ الإسلامية التاريخية (الشورى، مفهوم الأغلبية وإجماع الأمة، مسؤولية الحاكم، غائية الدولة والخير العام، العدالة..) لتعانق المفاهيم الأساسية في الديمقراطية الحديثة، وبدا لي أن مثل هذه الصيغة يستجيب للشروط التاريخية التي لا مفر من الإقرار بأهميتها ومنزلتها في أي مشروع عربي للنهضة يتوخى الحرص على القيم والمبادئ التي تستند إليها الديمقراطية. من المؤكد أن المعادل المكافئ للديمقراطية ليس هو

«الحرية». الحرية شرط للبناء الديمقراطي وليس ثمة ديمقراطية بلا حرية. لكن الديمقراطية أشمل من الحرية. وثمة قيم أخرى تفترضها الديمقراطية من شأنها أن تحدد الأطر الحقيقية للحرية وتحول دون اختزال الديمقراطية في خالص مبدأ (الحرية). إن الاجتزاء بالحرية عندي ليست مرادفا للمصطلح الجاري اليوم في بعض أقطار المعمورة وبخاصة في القارة الأمريكية، أعني «الديمقراطية الليبرالية» أو «الليبرالية الديمقراطية»، حيث يسود منطق اقتصاد السوق سيادة مطلقة وحيث يحكم اللايقين والنسبية السالبة وأحكام الخير الخاص. من المعلوم أن مشكلة الليبرالية الديمقراطية الأساسية هي في تكريسها لحالة «اللامساواة» ومضادتها لمفهوم (العدالة). ولأننا لا ننتمي إلى شعوب ترفل في الرفاهية والخير الاقتصادي فإن حرصنا على الديمقراطية ـ بما هي بديل للاستبداد ـ لا بد أن يعني في الوقت نفسه التشبث بمبدأ العدالة إلى غير حد. وهذا يعني أن الديمقراطية التي «تناسب» أوضاعنا هي ديمقراطية من نمط «مختلف». لا يتسع المقام في هذا الحديث للتوسع في الموضوع لكن من الممكن تكثيفه في التحديدات التالية: الديمقراطية ـ وهي ضد الاستبداد وبديله ـ شرط ضروري لحياتنا الراهنة والقابلة. إنها تعني رد السيادة إلى الأمة ومشاركتها الحقيقية والفعلية في تدبير أمورها وفي توجيه دفة الدولة، وأن يكون مناط الحكم والمسؤولية على الإرادة التمثيلية الأكثرية لهذه الأمة، وأن تأتمر الحرية بالقيم العليا التي تسند وجود الأمة في التاريخ، وأن يكون مبدأ تداول السلطة هو المعيار السياسي في الحكم، وأن يستند نظام المجتمع والدولة إلى مبدأ التوزيع الفعلي لأسباب الثروة ولأسباب السلطة وفق قانون العدالة، والحرية المنضبطة بالقانون وبالقيم الشاملة للمجتمع،

ووفق مبادئ المواطنة الحقيقية والنزاهة والخير العام. كل هذه الأمور تحتاج إلى نظر وتدقيق عميقين لا يسمح بهما المقام هنا، وهي في كل الأحوال لا تجيز اختزال الديمقراطية في مبدأ الحرية الذي لن يعني، في غياب هذه القيم والمبادئ والأسس، إلا كائنا ممسوخاً يسخر من الديمقراطية سخريته من الإنسان وقدسيته على مثال ما نرى في بعض أقطارنا العربية ومن حولنا حيث لا تعني الديمقراطية إلا حرية «سالبة» قوامها التحلل من كل القواعد والقيم والمبادئ والمسؤولية الأخلاقية والقانونية، وحيث لا يلتفت أحد إلى الأسس الحقيقية التي عرضت لها مما يمنع كل المنع الكلام على الديمقراطية أو ما يشبهها من قريب أو بعيد في حالة غيابها أو التقليل من أهميتها أو احتقارها.

■ **٩ ـ أعتقد أن الحالة «القطرية» هي حالة عربية خالصة. فالدولة القطرية ليست سوى كيان برّاني.. ليست سوى خداع رخو لا يعوّل عليه في العمل من أجل المستقبل. كيف يمكن للدولة العربية أن تكون قطرية وقومية في آن؟ وكيف يمكن لها أن تكون قطرية وديمقراطية من جهة أخرى؟**

□ أرجو ألا يكون هذا السؤال مما يخفي فكرة أنني أدعو إلى نظام عربي قطريّ. فهذا مما لم يخطر لي على بال ومما لا أرضى به قطعاً. فأنا أعلم تماماً أن الدولة القطرية العربية هي في طبيعتها وماهيتها دولة قاصرة وهي لن تكون إلا عالة على نفسها وعلى قوى خارجية تسندها وتغذي وجودها المضاد لنظام عربي شامل يتحفز لبناء عالم عربي موحد، أي قوة كونية كبرى قد ترى فيها قوى الهيمنة الكونية مصدر تهديد وخطر حقيقيين. إنني أومن إيماناً مطلقاً بأن الوجود العربي في التاريخ لا يمكن أن يتحقق

من جديد، بفاعليّة وحيوية، إلا في ظل نظام عربي شامل موحّد، وبأن المستقبل العربي لن يتشخص إلا في إطار منظومة (ثقافية ـ اجتماعية ـ سياسية) موحدة على نحو من الأنحاء. ليس لي أن أخوض الآن في «الشكل المادي» لهذه المنظومة والقول في ذلك سابق تماماً لأوانه إذ لن يصبح الكلام عليه ذا معنى إلا حين تشخص الظروف الواقعية المؤذنة بذلك، ونحن عن ذلك بعيدون الآن، وبيننا وبين هذه الظروف اليوم مسافة قد تكون كبيرة. بيد أن الحقيقة التي لا نملك أن نغفل عنها هي أن الدولة القطرية العربية لا تفعل شيئاً ذا بال من أجل التحضير لهذه الظروف، في الوقت الذي يشتد على وجه العموم طلب المنافع القطرية الخاصة وتنشئة الرعايا ـ ولا أقول «المواطنين» لأن للفظة «المواطن» عندي معنى محدداً عميقاً ـ على نشدان الخير الخاص وطلب ثقافة «الخصوصيات» المخترعة لهذه الأقطار..

وهذا ينهض في وجه النظام الشامل الذي نرغب في أن نتوجه إليه. أنا أعلم أن الدول العربية القطرية لا تملك إلغاء المرجعيات «الثقافية ـ الاجتماعية ـ السياسية» للفرد العربي هنا وهناك. وأنا أعلم أن الحدود التي تتنفس فيها الديمقراطية في هذه الأقطار ليست دوماً حدوداً رحبة، وأن جل هذه الأقطار هي أقطار تعاني مما لا حد ولا حصر له من المشكلات النوعية التي لا نستطيع تجاوزها إلا بالرعاية العربية المشتركة والعون العربي المتبادل. لكن ذلك كله، وسواه، لا يأذن كثيراً، على المدى المنظور، بتحولات عميقة في اتجاه منظومة عربية شاملة. ولست أرى أبداً أن مثل هذا التحول يمكن أن يكون «قسرياً»، أعني أن يتم بتدخلات عنيفة من خارج هذا القطر أو ذاك، تقسر الأوضاع على إجراء مثل هذه التحولات العميقة، فذلك أسوأ ما يمكن تصوره وفعله

لأسباب لا حصر لها. ثم إن معالجة الأوضاع ينبغي أن تتم، بعد اليوم، باللجوء إلى الأساليب «الطوعية» المتولدة عن «حاجات حيوية» ورغبات «تواصلية» حقيقية، لا عن عمليات قسر «فاشية» مدمرة. وأنا مضطر إلى أن أقول إنه لن يتوافر لنا من أداة مشروعة وشرعية إلا تلك التي نسميها اليوم «الديمقراطية». بفضلها نستطيع أن نرسي ونطور أسساً استراتيجية ثابتة ممتدة حية لوجود يستمد روحه وحياته من ثلة من القيم البانية الرفيعة، ومن آمر «التواصل» العميق الذي ينسج معاني الالتحام الحيوي الشامل بين الآفاق العربية، ويشكل صيغة «ثقافية ـ اجتماعية ـ سياسية» مرغوباً فيها وقابلة للتحقق على المدى البعيد. نحن لا نملك إحداث أي تغيير عميق بين عشية وضحاها. وعلينا أن نتحلى بفضيلة الصبر، وأن ندرك أن ثمة وقائع صلبة جداً ليس في طاقة أحد من المشتغلين في أبواب (الخير العام) والنهضة والإصلاح والتقدم. . أن يقلبها رأساً على عقب أو أن يعدل منها أو أن يتخطاها في زمن قصير أو بأفعال سحرية. أياً كانت حال الدولة القطرية، فهي حقيقة واقعة. وإذا كانت ضعيفة من وجه فهي قوية من وجوه. وإذا كان النظام العربي الشامل غاية مقصودة، فإنه لن يتحقق إلا بالمرور من بوابة الدولة القطرية. لذا فإن النظر العلمي الحكيم، في هذا الشأن الذي نتحدث عنه، يقضي في كل الأحوال بأن يستند الموقف «العربي» من الدولة القطرية إلى نظر واع، متفهم وضاغط في الآن نفسه، محلل لأوضاع الدول القطرية متوجه إلى اقتراح أشكال الإصلاح والتعديل والتغيير الحيوية. ليس في مقدورنا القفز فوق الوقائع الصلبة الكبرى، وعلى العوالم العربية «الخاصة» أن تراجع أوضاعها وترتب أمورها وتحل مشكلاتها النوعية وتُنفِذ قيم الحرية

والعدالة والتقدم والرفاهية في الوقت نفسه الذي لا يغيب عن بالها أفقها العربي الشامل ونسبها الحيوي الوشيج بغيرها من بني لحمتها وروحها. أما الديمقراطية ـ بالمعنى الذي سبق أن أوضحت مضامينه ـ فليست نقيضاً طبيعياً للدول «الخاصة» إذا ما أعلنت الدولة عن نوايا طيبة بإزاء الخير العام للمواطن وإذا ما تقبلت المبادئ الأساسية التي تتقوم بها الديمقراطية الحقيقية، أعني الديمقراطية التي «تناسب» عوالمنا الخاصة ومتطلباتها التاريخية والقومية والإنسانية على نحو ما أسلفت.

■ **١٠ ـ لقد تحدثت في فصل (نقد الفعل) عن ضرورة تحرير (الأنا) الحقيقي، برفع الحصار عنه وإطلاق قواه الخلاقة وكف أذى جميع الأيدي التي تضيق الحصار عليه.. ما هو ذلك (الأنا) الحقيقي؟ وهل ثمة (أنا) واحد حقيقي؟.. ثم ألا ترى معي ألا اللاعقل المتجلي في السياسة والمجتمع والثقافة والاقتصاد وكل شيء هو جزء من (الأنا) الحقيقي، وأنه يحتاج إلى ضبط لا إلى تحرير؟**

□ بكل تأكيد أنا لا أقصد الكلام على (ذات وجودية) خالصة من كل إضافة تاريخية. فالإنسان كائن اجتماعي ـ تاريخي بطبيعته. وهو ليس «لوحاً نقياً لا غبار عليه»، وإنما هو محصّل مكونات وخبرات بيولوجية من وجهة تاريخية اختبارية. لكنه كائن موجود «على الفطرة». ومع أن هذه العبارة حمّالة للوجوه ويتعذر اتفاق الآراء في معناها بإجماع ـ من علماء الإسلام إلى جان جاك روسو إلى البيولوجيا الحديثة وعلم الوراثة المعاصر ـ إلا أن الذي أريد أن أفهمه منها هو أن الإنسان خلق ليكون حراً كريماً سعيداً خيراً فاعلاً مسؤولاً ذا غائية اجتماعية وأخلاقية وروحية. والحاصل هو أن الإنسان العربي محروم، على وجه الإجمال، من

هذه الأمور التي هي حقوق طبيعية، أو «مسخَر» لأداء وظائف وأدوار لقوى لا تريد لطاقاته أن تتفجر لهذا السبب أو ذاك. لقد فهمت أنت تماماً ما أعنيه إذ ذكرت بين هذه القوى السياسة والمجتمع والثقافة والاقتصاد. وجميعها قوى محاصرة وضاغطة: الحرية والقيم والعقلية والحياة المعاشية كلها يُطلب إليها أن تنصاع بدون قيد أو شرط. الفعل والقيم والعقل والجسم.. كلها مقيدة. الدولة لا ترتاح كثيراً لفكرة «المواطن الحر»، والأخلاق الاجتماعية لا تريد أن تقر بأن الأخلاق يمكن أن تكون على نحو مختلف أو مغاير وبأن «الأخلاق» الحقة تسخر من الأخلاق» مثلما كان يقول باسكال. والعقل يراد له أن يخضع لجميع قواعد النظر والمحاكمة الاتباعية والميكانيكية والخرافية أيضاً. والجسم لا يجد حاجاته الطبيعية من مواد الحماية والعيش لسوء توزيع الثروة ولسيادة نظم اقتصادية مجحفة تنفذ قوانين «اقتصاد السوق» على مجتمعات «ترفل» في الحاجة والعوز وضيق العيش فلا تنتفع إلا فرق الطفوليين والانتهازيين وأغنياء الأزمات وغيرهم ممن تقدمهم الظروف والأوضاع بغير حق أو عدالة أو قانون. هل المسألة مسألة «ضبط» أم «تحرير»؟ الحقيقة أنها ابتداء مسألة «تحرير» أي إطلاق قوى ورفع حصار، حتى لو سَلَّمنا بأن هذه الأمور قد أصبحت جزءاً من (أنا) الإنسان العربي. إذ في هذه الحالة سيكون علينا أن نفك الارتباط بين هذا (الإنسان) وبين تلك الأحوال الزائفة التي لحقت به وأصبحت جزءاً من كيانه التاريخي.

نحن نريد أن تكون علاقة هذا الإنسان بالدولة قائمة على مفهوم «الدولة والمواطن» لا السيد والعبد. ونريد للإنسان في مجتمعه أن يراجع قيم هذا المجتمع ويعيد تشكيلها ويتخلص من عقدة

«الجمود على الموجود» ويناضل في وجه «القيم» الغازية المدمرة ويتحرر من طغيانها المنتشر. وكذلك في حقل الثقافة ثمة قيم ومعان وطرائق في النظر والتفكير لا مناص من الفكاك منها. أما في عالم الاقتصاد والمال والعيش، فمن الضروري أن نحرر الإنسان العربي من فوبيا الفقر والخوف من الإملاق وأن نضمن له معاشاً كريماً لائقاً يوفر له قدراً مناسباً من السعادة والرفاهية. كل ذلك يدخل في باب «تحرير الإنسان» أما مفهوم «الضبط» فيلي ذلك المفهوم. إذ سيكون من واجبنا عند إطلاق طاقات هذا الإنسان أن ننفذ مبدأ «الضبط» تجنبا للوقوع في الرذيلتين المتقابلتين: رذيلة الإفراط، ورذيلة التفريط.

حـوار(*)

(٦)

■ ***قدمتم مشهداً قاتماً للمثقف العربي فبدا بعضهم متحايلاً وغير نزيه ولا موضوعي وآخرون لا حول لهم ولا قوة أسميتهم «حزانى الزمن المعاند» وسط هذا المشهد أين يقف الدكتور فهمي جدعان؟!**

- في القسم الذي توجهت فيه بالنقد إلى المثقفين في كتابي «الطريق إلى المستقبل» كنت معنياً بنقد الفعل لدى هؤلاء المثقفين، وعرضت لوجوه المثقفين الذين يمكن أن أوجه لهم نظراً نقدياً متصلاً بأفعالهم وبدوت كأنني أنظر إلى جميع المثقفين نظرة نقدية.. وكانت نظرتي النقدية إلى أولئك الذين يستحقون مني نقداً هدمياً، نقداً يهدف إلى استبدال عادات إيجابية بأخرى سلبية. وهكذا لمست وأبرزت

(*) حوار أجراه أحمد الشريقي، ونشر في صحيفة (العرب اليوم)، عمان، ٢٠ شباط ١٩٩٨. وقد أجريت في النص المنشور قدراً غير يسير من الإصلاحات اللغوية والأسلوبية والمفهومية في المواطن التي اعتورها خلل طباعي أو اضطراب في نقل الفكرة أو في التعبير عنها، دون أن أخرج عن شيء من الدلالات التي عبرت عنها آنذاك في الحوار المنشور في الصحيفة المذكورة.

أحوال فريق من المثقفين الذين تخلوا عن الأمانة والنزاهة وعن مثلهم النبيلة وسقطوا في ممارسات غير نزيهة، وتحدثت عن المثقفين الذين تنقصهم الصراحة، ووصفتهم بالتحايل والهروب من مواجهة المواقف الصعبة. طبعاً أنا أفهم أن هناك مواقف لا يستطيع المثقف أن يجابه فيها الأوضاع المباشرة مجابهة صريحة. وكذلك رأيت أنه لا يجوز للمثقف أن يدعي فضائل ويمارس نقائضها. والذين أسميتهم «حزانى الزمن المعاند» هم شريحة من المثقفين الذين أُسقط في أيديهم ولم يعد لديهم حول ولا قوة وبات اقتناعهم بالتغيير والتأثير على الفعل معدومًا تقريباً، فهم حين لاحظوا أن العالم يسير في اتجاه معاند لاتجاههم لاذوا بالصمت وابتعدوا عن دائرة الفعل محزونين بالفعل. وأنا أيضاً نوهت بدور المثقف الذي يمارس عمله بروية وموضوعية ونزاهة بدون الخضوع للإغراءات الدنيوية.. المثقف الذي يعمل بصمت وبلا كلل أو ملل ولا ينتظر ثواباً عاجلاً. وأنا أدعي أنني قمت جزئياً بهذا الدور في أعمالي وحاولت أن أجسده فيما أكتب وفيما أمارس من عادات ونشاط. ومع ذلك فإنني أعتقد أنني لست مثقفاً بإطلاق، بمعنى أنني لست في طبيعتي وماهيتي وفي فعلي الكامل الذي يعكس كينونتي كلها هذا الذي يسمى في الاصطلاح الخالص بـ (المثقف المحترف) فقبل أن أكون مثقفاً أنا استاذ أكاديمي وجامعي وأتمثل متطلبات البحث العلمي تمثلاً كاملاً. والوظيفة الثقافية لدي هي وظيفة تنويرية، وهي كشف عن المجهول وتعريف بالوجوه الحقيقية للواقع، وهي نقد وتوجيه للقيم الإيجابية والبنائية التي من شأنها أن تحقق مزيداً من الارتقاء إلى حالات إنسانية متقدمة. فأنا أعتقد أن عالماً يخص بجهده وعمله هذه الوجوه إنما يقدم خدمة للحياة الثقافية.. وأنا أتوهم أنني أؤدي دور المثقف التنويري الذي ينشد الارتقاء بالأحوال والتقدم بها والخروج من المآزق التي نجابهها.

■ **انتقلت من نقد العقل إلى نقد الفعل وتكاد تنفرد بمقولة أن الإنسان العربي «معطوب قيمياً» بمعنى أن ليس ثمة خلل في العقل ومحاكمته ولكنه يوظف توظيفاً منفعياً، بماذا تفسر هذا الانتقال؟!**

ـ أعتقد اعتقاداً جازماً أن الخلل الكبير هو في الفعل وإذا كان هناك خلل معرفي فإنه ليس آتياً من جهة طبيعة العقل ولا من ماهيته أو كفايته في المحاكمة والإدراك والمعرفة وأنما من جهة تحصيل العقل للقدر الكافي من المعلومات والمعرفة، إذ إن الخلل في المدى المعرفي وفي الكم من المعارف التي يحصلها المرء. نحن لا نقرأ كثيراً ولا نعرف كثيراً، ونجهل وقائع كبرى في هذا العالم، أي أنه تنقصنا المعارف، وليس هذا خللاً في طبيعة العقل. نحن قادرون على تحصيل هذه المعارف وقدرتنا على المحاكمة قدرة عالية ولدينا علماء ومفكرون و«تكنوقراطيون» ورجال دولة أذكياء وأكفياء.. ليس لديّ أي شك في ذلك.

■ **إذن، أين يكمن الخلل برأيك؟**

ـ الخلل كما قلت وأكرر كامن في الفعل.. في هذه الشخصية الاجتماعية الأخلاقية السياسية الأنثروبولوجية التي لا تقوم بوظائفها خير قيام والتي أصابها العطب بأن وجهت أفعالها اتجاهاً غير سليم، اتجاهاً نحو التعلق بالذات وكراهية الآخرين وعدم نشدان الخير العام وغياب النزاهة والموضوعية والنزوع الإنساني. كل هذه النقائص في ذواتنا تجعل من أفعالنا أفعالاً خائبة وتؤدي إلى الكوارث.. نستخدم عقولنا لنوازع غير عقلانية.. لخدمة أهوائنا ومنافعنا.. إذن يجب أن نتوجه بالنقد إلى هذا الجانب.. إلى وجودنا الإنساني مع التأكيد بالطبع أن علينا أن نحافظ على أحكام العقل وأن نتقيد بقواعده، وأنا مقتنع

تماماً أننا نملك من الذكاء والقدرات العقلية ما يهيؤنا لأجدى الأعمال وأفضلها، إن نحن أحسنا توجيه أفعالنا إلى جانب حسن توجيه عقلنا.

■ **تطل علينا الكثير من المشاريع الفكرية، مشروع حسين مروة، الطيب تيزيني، الجابري وغيرهم، أين تصنف مشروعك بين هذه المشاريع مجتمعة؟!**

- لم أتطلع إلى بناء منظومة فكرية وإيديولوجية جاهزة، وأعتقد أن عصرنا لم يعد يتحمل مثل هذه المشاريع.. عصرنا عصر السرعة والتغير وهو متبدل ومتشابك، تتعقد وتتداخل فيه المناهج المعرفية، نحن كل يوم في حال ولا تنقضي سنوات قليلة إلا وينجم منهج جديد ومفكرون جدد، ثم يتراجع المنهج وتضطرب أحواله ونتائجه، وهذا لا يعني أنني أعمل دون منهج، وأنا دائما أقول أنني أمارس عملاً تنويرياً يهدف إلى إغناء معرفتنا بوجودنا في العالم وبامتدادنا التاريخي وإمكانيات مستقبلنا.. وأنا اتطلع إلى أن اساهم مع الآخرين في إحداث تحول على المدى القريب والأوسط والبعيد من أجل تغيير العقلية والعادات لكي نصل بعد فترة إلى مجتمعات متقدمة تستطيع مجاراة العالم الحديث، وأنا لا أعتقد أن ما ينقصنا الأيديولوجية الجاهزة الكاملة. إذ يمكننا أن نبني الأيديولوجية في أيام وأسابيع لكن كيف نطبقها في إطار مجتمعي سياسي - تاريخي. فهناك دولة وهناك نظم، ليس هناك مجال لتطبيق الأيديولوجيات الجاهزة، نحن بحاجة لشيء آخر، أنا أتكلم على اللحظة الراهنة والواقع الراهن، نحن بحاجة لجهود تنويرية في مجال الفعل. وأنا لا أريد أن أربط نفسي بمشروع جاهز، ومشروعي عمل يومي، لأنه مرتبط بالكشف عن معارف جديدة، بتعديل أنماط سلوك، بتوجيه أفعالنا وجهة الجدوى والمنفعة، لأننا تعبنا كثيراً من الجهل ومن الأفعال غير الصائبة ومن المشاريع التي

لا تؤدي إلى نهايات ذات فائدة لأمتنا ولأنفسنا.

- **مقولة رفض الأيديولوجيا وتراجعها وظفت بعد سقوط الاتحاد السوفيتي توظيفاً سياسياً، ورغم حديثك عن عدم وجود موجهات ايديولوجية في النظر إلى التراث إلا أنك احتفظت بجزء منها؟**

ـ أرجو أن نميز تمييزاً واضحاً بين الأيديولوجيا بما هي منظومة فكرية جاهزة ونهائية وبين القيم بما هي موجهة للأفعال الفردية الاجتماعية والسياسية. أنا اؤمن بالجانب الثاني. فنحن لا نستطيع أن نتخلى عن الأفكار والقيم ولكن هناك فرق بين أن أقول أن لدي الأفكار الأبدية التي لا يطالها أي تعديل أو تغيير وبين أن أقول إن علينا أن نتعلق بمجموعة من القيم التي توجه حياتنا والتي لا نستطيع أن نحيا بدونها، أنا أومن بهذه الصيغة ومن يقرأ «الطريق إلى المستقبل» يلاحظ أن لديَّ مجموعة من القيم والأفكار الموجهة.. حتى العنوان الفرعي للكتاب (أفكار قوى للأزمنة العربية المنظورة) يؤكد ذلك. طبعاً هذا يرتبط بإيديولوجيا ولكن أية إيديولوجيا.. ليست هي الإيديولوجيا الجاهزة وليست هي الفلسفة الأزلية وإنما هي الأفكار التي لا بد للمجتمع والأفراد والدولة من أن يتمثلوها. طبعاً في مسألة سقوط الأيديولوجيا لا أقبل بالمذهب الذي يوهم بأنني أتعلل بسقوط الأيديولوجيا الماركسية لاؤمن بالليبرالية الديمقراطية، أو لأن أقبل بالوجود اليهودي في فلسطين لأغراض براغماتية. هذا غير وارد. هناك مجموعة من المبادئ التي لا يمكن أن أتنازل عنها في مقدمتها الحق والعدالة. هذان مبدآن أزليان يرتبطان بقيمة الإنسان في ذاته. إذ لا حياة إنسانية كريمة بدون حق وبدون عدالة.. إذا أدخلت هذين المفهومين أضع للبراغماتية حدوداً كبيرة لأنني لا أقبل براغماتية غير

مقيدة. وأية براغماتية يجب أن ترتبط بمبادئ. أنا لست على الإطلاق مكيافيلياً أو براغماتياً بخالص الكلمة. أنا لا أقول إن الأشياء لا تكتسب قيمتها إلا بنتائجها. الذي أقوله أن علينا أن لا نضع غايات وأهدافاً مطلقة يمتنع أجراؤها أو إنفاذها في الواقع امتناعاً مطلقاً وما سبق أن قلته في هذا الشأن يجسد واقعية مقيدة، بمعنى أنني أشترط أن يتوافر التراسل والتكامل بين الأفكار من ناحية وبين الوسائل والأهداف المرتبطة بها من ناحية أخرى.. لا أستطيع أن أضع هدفاً يستحيل استحالة مطلقة تحقيقه. لكن من الذي قال أن الوجود الصهيوني في فلسطين هو واقع لا يمكن تغييره بحال من الأحوال؟؟ هذا غير وارد على الأطلاق، وحين أضع أهدافاً معينة لعلاقاتي بالعالم ولإنفاذ القيم التي أريدها ينبغي أن أميز بين ما هو مطلق لا يمكن تحقيقه وبين ما هو نسبي يمكن تحقيقه بدرجات متفاوتة. أنني أريد أن الح على أنني أؤمن ببراغماتية مقيدة ذات حدود وأميز تمييزاً قاطعاً بين الأيديولوجيا بما هي منظومة نهائية دوغمائية وثوقية أبدية لا يمكن تعديلها وبين الأفكار والقيم الضرورية الموجهة لحياتنا الزمنية المشخصة.

■ **من موقعك كمفكر كيف تصف مشهد الفكر الإسلامي، النموذج السلفي الإسلامي حيل بينه وبين السلطة وكيف تصف الخطاب الإسلامي، وفي غير مرة أشرت إلى ضرورة اقامة عملية جدلية بين النص والواقع؟**

- في المشهد الإسلامي الراهن في العالم العربي على الأقل، يتلبس عند الدعاة الإسلاميين ثوب السلفية، وفي أحدى صور هذه السلفية تشخص الأصولية وفق تسمية الإعلام الغربي. إن المشهد السلفي يشتمل على ثلاثة أشكال هي السلفية التاريخية، اعنى هذا الفريق من المسلمين العاديين الذين ينتسبون إلى السلف الصالح

ويفهمون الإسلام من خلال وسيط محدد، هذه الشريحة فريق عادي أخلاقي اجتماعي غير سياسي. وهناك السلفية المجددة بدءاً من محمد عبده وجمال الدين ومحمد رشيد رضا والأخوان المسلمين..

■ تعني المدرسة الإصلاحية؟

- نعم أعني المدرسة الإصلاحية، والفرق بين التيارين، أن التيار الإصلاحي يدخل فاعل المدنية الحديثة في الحياة الإسلامية ويستحضر عامل الاجتهاد. وبخلاف التيار الأول الذي يتعلق بالنص فأننا نجد هنا النص والاجتهاد معاً. وهذا انفتاح محدود على التمدن الحديث يوجه اهتماماً خاصاً بالقضايا الاجتماعية ويقبل بصيغة قريبة من الديمقراطية هي الشورى الملزمة لا الشورى المعلمة، فضلاً عن بعض الوجوه الأخرى من المدنية الحديثة. وثمة أيضاً في المشهد الإسلامي تيار ثالث اعتبر أن المسألة سياسية وأن الحل لا يكمن في الطاعة للدولة أو الحاكم الفاجر، وهو ما أسميه بالسلفية المتعالية المباشرة، وتمثلها الجماعات الإسلامية التي تنسب نفسها إلى السلفية لكنها لا تأتم بالأئمة التاريخيين ولا تقبل الوسيط التراثي وتذهب مباشرة إلى النص وتفهمه فهمها الخاص الذي يراد له أن يكون فهم ابن تيمية الذي يتردد اسمه في كتابات الجماعات الإسلامية حيث يدعو إلى المقاتلة بالحديد والنار، وهو المنهج الذي ينبغي في رأي هذه الجماعات الأخذ به وليس منهج الحوار.

■ المشهد الإسلامي هو هذا الآن. ولكن ابن تيمية صاحب نظر عقلي؟

- في الحقيقة أن عقلانية ابن تيمية محدودة جداً وهي لا قيمة لها خارج النص. إذ يجب أن يكون ثمة نص يؤيد مذهب العقل في أية قضية من القضايا، فالعقل الذي يسلم به ابن تيمية هو الذي

يعزز النص لا أكثر ولا أقل، وهو سلفي نصي على طريقته. لا شك في أن ابن تيمية عالم كبير كالغزالي، تجد فيه ناقد الفلسفة والأصولي والجدلي ووجوهاً وفيرة.. عالمه واسع جداً وله نصوص تتجه نحو الطاعة وأخرى نحو المقاتلة. لكن الحقيقة هي أن ابن تيمية عندما تحدث عن المقاتلة كان في ذهنه التتار، والمقاتلة عنده موجهة ضد المعتدين التتار، وبعض الجماعات قرأته من منظار مختلف، منظار مقاتلة الحاكم الباغي. ومتابعة لتوصيف المشهد الإسلامي فإن السلفية التاريخية لم يعد لها رجع قوي في الحياة. أما السلفية الثورية المتعالية فقد اختارت طريق الثورة العنيفة. من الواضح أنها تستطيع أن تقلق هذه الدولة أو تلك، وتزعزع بعض الأنظمة لكنها لا تستطيع فيما يبدو لي أن تحقق أغلبية اجتماعية أو سياسية حول الطريقة التي اختارتها لنفسها، وهي لن تجابه إلا الحصار، وآمالها في تحقيق أهدافها ضعيفة، والصورة المشتقة لهذه الجماعات التي تختار هذه الطريق صورة سلبية وفِعالها لا تثير الرضى لا محلياً ولا في الأوساط الخارجية وهي ستظل تعاني من الحصار.

■ **برغم حديثك عن صورة هذا المشهد الإسلامي المحاصر لعنفه إلا أننا نلحظ أيضاً أنه حتى الخطاب الإسلامي السلمي محاصر، هناك الكثير من الأسماء، راشد الغنوشي، الترابي، البشري من مصر، أربكان في تركيا، هذا النموذج محاصر أيضاً ما هو تعليقكم على ذلك؟**

ـ أفهم ذلك تماماً وكنت أريد أن أعرض لذلك في الحديث عن «السلفية المجددة» التي ينتمي إليها الأخوان والترابي والغنوشي وحتى أربكان. لكن ما الذي حدث لكي لا ينجح هذا النموذج ولكي تلقى هذه الاتجاهات ما لقيته من معارضة وقمع وارتباك؟ البؤرة الخطيرة

التي ألقت بظلالها على هذا الاتجاه تكمن في المعضلة السياسية، أو في الإغراء السياسي، أعني أن هذه الحركات جميعاً تجاوزت حدود الإصلاح والتجديد ولم تقف عند حدود تقديم صورة سلمية لحركاتها، وإنما وقعت في جملة من «المطبات السياسية» وذلك حين وجدت نفسها في عدد من الظروف تقف مواقف معادية للسلطة وتوحي لها بأنها تريد قلب النظام بغير طريق السلم. لاحظ أن ما أخذ على أربكان في محاكمة «الرفاه» يرتد إلى تصريحاته بأن حزبه سيصل إلى الحكم بالدم. أما الغنوشي وحركة النضهة فقد ظهر أنهما يطلبان السلطة لكن الثوب الوادع لم يخدع السلطة وحالة الإخوان المسلمين في مصر معروفة. فإغراء السلطة وظهور هذه الحركات في مظهر من يريدها مثلا خطراً داهماً وارتطاماً بالواقع السياسي فاقتضى الأمر هذا الصراع. والحقيقة أنه لكي يكون للإسلام الاجتماعي السياسي مستقبل فإنه لا بد من تمثل قيم النظام المدني وقيم التنوير الأساسية، وإلا فإنه لا سبيل لهذه الحركات من أجل أداء دور إيجابي في حياة الأقطار العربية في ضوء المعطيات القائمة والظروف الدولية.

- **أشرت إلى أن الأمة تدخل في مرحلة الأمية الثقافية. كيف يمكن تجسير الفجوة بين ما تطرحونه من فكر نخبوي وبين القاعدة الشعبية الآخذة في الدخول في هذه الأمية؟**

ـ أعتقد فعلاً أننا نمر في مرحلة الأمية الثقافية والعلمية فالمعرفة تقدمت كثيراً والإنتاج العلمي في كل الميادين لا حصر له ونحن لا نعلم عنه إلا القليل، والعالم يتقدم بصورة سريعة في العلوم الإنسانية. وحين ندخل في حقل التقنيات المتقدمة نحن لا نملك شيئاً منها وما نقوم به كمفكرين هو عمل تنويري، والمفكر لا يستطيع أن يغير العالم بضربه واحدة وينبغي أن تنقضي فترة طويلة قبل أن تتغير

حياتنا. تقول لي أن ما نقوم به أنا وغيري إنما هي أعمال نخبوية.. خطاب موجه إلى شريحة نخبوية من المجتمع.. طبعاً أنا لا أستطيع أن أخاطب جميع الناس. وإنما أخاطب أناساً متفاوتي الثقافة ينتشرون في القطاعات الثقافية والاجتماعية والإعلامية والعلمية والأكاديمية.. وغيرها. وهؤلاء يعيدون إنتاج ما نكتب ويتمثلونه في حياتهم. وجان جاك روسو لم يقرأه جميع الفرنسيين ولا معظمهم بل فئة معينة هي التي تأثرت وأثّرت.. وقضية أن الخطاب معقد قضية شخصية، فلكل كاتب أسلوبه ولكلٍ مبدع قناته التي يبدع من خلالها، ولكلٍ معادلته الشخصية. والذي يبدو لي في هذا السياق أن المطلوب من المفكر الذي يحترم مصطلحاته أمران.. عدم مفارقة الدقة، والاقتراب من القارئ المتوسط. والحقيقة فيما يتعلق بي شخصياً أن كثيرين من القراء كانوا يشكون من طبيعة وعورة كتاباتي الأولى وصعوبة تمثلها، لكنني حاولت في كتاب «الطريق إلى المستقبل» أن اقترب من المثقف العادي وأن أعرض أفكاري بشكل أيسر دون إخلال بمطلب الدقة، وربما كان هذا سبباً في انتشار هذا الكتاب أكثر من انتشار سابقيه.

■ **يمتاز د. جدعان إلى جانب كتاباته الفكرية بأنه صاحب لغة جمالية وشاعرية، من أين أتتك هذه اللغة؟**

- منذ سن مبكرة وأنا أهتم بالأعمال الأدبية، القصة والرواية والمسرحية والشعر العربي القديم والحديث. كل هذا ترك آثاره القوية في لغتي وفي أسلوبي.. ولاتنسَ أيضاً إلفي بالثقافة الأوروبية، والفرنسية منها على وجه الخصوص.

■ **أنت تفارق مقولة أن الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا، وتقول إنهما التقيا، التقيا في مركب الوحي، هل لك أن تحدثنا عن هذه الرؤية؟.. هل نفهم أنها دعوة لنبذ الصراع الحضاري**

ودعوة للحوار مع الآخر؟

ـ أنا أعتقد أن العلاقة مع الآخر في أزمنتنا هذه لا ينبغي أن تكون قائمة على الصراع العنيف وينبغي أن تقوم على ما أسميه بالصراع الآمن لأنه لا مجال لإلغاء الصراع، إذ هو سنة كونية ووجه من وجوه البنية التكوينية للإنسان، ولذا فلا مجال لتبديده وإنما هناك مجال لجعله آمناً إن أردنا.

■ **نحن لسنا في وضع يسمح لنا بأن نضع علاقتنا مع الأغيار في وضع الصراع العنيف لإسباب كثيرة. لكن هل معنى ذلك الاستسلام لحضارة الأغيار وإلغاء طابع الحوار مع هذه الحضارات؟**

أعتقد أن اللقاء ممكن مع احتفاظ كل طرف بشخصيته، هناك مبادئ مشتركة يمكن الاتفاق حولها. وفي التاريخ الماضي التقى العالم الإسلامي والغربي اليوناني وولدت من هذا اللقاء أشكال من الحضارة الإسلامية في مجال الأفكار والفلسفة والعلوم. وأيضاً هناك التقاء كما أشرت إليه في الوجوه الروحية التي وجهت الغرب والعالم الإسلامي، ورغم بعض الفروق إلا أنه ليس هناك تناقضات حقيقية، بعض الأصول مشتركة، وفي إطار القيم المدنية يمكن أن يكون هناك التقاء. لكن المشكلة أن الحضارة الغربية هي حضارة هيمنة وهذا يعقد مسألة الالتقاء بيننا وبين الغرب، بيد أنه لا ينبغي أن يستنتج من ذلك أن الالتقاء مستحيل.

■ **إلى أي حد تبدو العولمة مخيفة بنظرك؟**

ـ التفاعل الحضاري لا يعني أكثر من تمثل المعارف الإنسانية وتبادل الخبرات الإنسانية والأفادة من التقدم التقني الذي يحققه العالم

المتقدم. ولا بد من الاتصال. فيما يتعلق بالعولمة أنا لا أقبل أن يفهم التبادل الثقافي على أنه العولمة لأن التسليم بالعولمة يعني التسليم بظفر ثقافة معينة يراد لها أن تحكم حياة الآخرين والمغلوبين وأن يقوم المغلوب بتقليد الغالب. ينبغي على الثقافات الخاصة أن تدافع عن نفسها في وجه الغلبة الساحقة للحضارات الغالبة. نعم هناك نزوع نفسي عند ابناء الثقافات المغلوبة لتقليد الغالبين، لكن ما هو دور المفكرين؟ دورهم التنبيه على مخاطر الثقافات الغالبة بالتوعية والتحصين بمزيد من المثل والقيم قبالة هذه الثقافة الزاحفة من الفضاء الخارجي.

■ **ما هو رأيك في التطبيع الثقافي مع «إسرائيل»؟**

ـ التطبيع مع عدو يخترق مبادئ الحق والعدالة في قضية لا زالت محلاً للخصومة والصراع، أعني القضية الفلسطينية، ولم تحل حتى الآن بسبب تطرف نظام حكم راديكالي أصولي ـ أمر غير منطقي وغير مقبول.

حــوار(*)

(٧)

■ **لا الإسلاميون يمكن أن يطلقوا عليك لقبهم الأثير على أنفسهم، وهو لقب المفكر الإسلامي، ولا الحداثيون راضون عنك بحيث يسلكونك في ركابهم، فأين يضع د. فهمي جدعان نفسه؟**

ـ لا أعتقد أنني استطيع أن أؤدي رسالتي كعالم ومفكر حر إن أنا التحقت أو أُلحقت بإطلاق بأيّ من هذين «الحزبين». فأنا من وجه أعنى بمشكلات الإسلام التاريخية والحضارية بإعادة وضع الإسلام وفق جملة شروط العالم الحديث ومعطياته، وأعنى من وجه آخر بالحداثة لأنها أصبحت جزءاً طبيعياً من وجودنا. وأنا أعتقد أن على الطرفين أن يأتلفا، وأن وجودنا الراهن ووجودنا القابل مرتبطان

(*) من حوار أجراه **علي العميم**، ونشر في جريدة **(الشرق الأوسط)**: العدد ٥٩٦٤ الجمعة ١٠/٣/١٩٩٥، ص ١٧. وقد أثبت في النص هنا أجزاء لم ترد في ما نشر منه، وأسقطت جزءاً منه يتعلق بصديقي محمد عابد الجابري حيث وردت عبارات يمكن أن تحمل على وجه غير محمود ـ وهو ما أحرص على ألا يعلق بي أو به ـ وجزءاً يتعلق برأي عارض في الأستاذ هشام شرابي أقدر أنه لم يكن سديداً وأنني تجاوزت فيه حدود العدل.

بتشكيل حياتنا وفقاً لما أسميه بـ «التراث الحي» من جهة ولما عبرت عنه الحداثة من تحولات جوهرية أصيلة في الكون الإنساني برمته من جهة أخرى. والحقيقة أن الانتساب المطلق لأي من هذين المذهبين أو غيرهما من شأنه أن يقيد عملي تقييداً كبيراً، وأنا حريص كل الحرص على أن أكون عالماً مفكراً يمارس علمه وفكره بحرية واستقلال وتفرد، لا في حدود الأطار الذي يتحرك فيه هذان الاتجاهان فحسب ـ وهو الأطار العربي والإسلامي ـ وإنما أيضاً في حدود عالم أوسع وأشمل. وهذا ما يفسر مثابرتي على الحضور العلمي في الأوساط العلمية الغربية وتعلقي باستمرار النشر ببعض اللغات الأوروبية.

■ **استقبل كتابك الأخير «المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام» بصمت، على خلاف الاستقبال الجيد الذي حظي به كتابك الأول «أسس التقدم عند مفكري الإسلام..» وهو الكتاب الذي عرّف بك، على الرغم من أن كتاب «المحنة» يتضمن أطروحة مركزية تقاوم ما هو مستقر في أذهاننا عن محنة خلق القرآن (..) ما السبب في سوء حظ هذا الكتاب؟**

ـ أحب أن أقول أولاً إنني لست من الكتاب الذين يحرصون على «النجومية» أو يطلبونها. لذا فإنني أصرف من الوقت والجهد والعناء في ما أكتب ما لا يصرفه إلا الندرة من الباحثين أو الكتاب أو المفكرين. لقد أمضيت للفراغ من (أسس التقدم) ست سنوات كاملة، بتفرغ كامل خلال بعضها وإلى جانب التدريس الجامعي في بعضها الآخر. وأخذ مني كتاب (المحنة) خمس سنوات كاملة على النحو نفسه. وكلاهما كتاب علميّ لا إيديولوجي. بكل تأكيد حظي الكتاب الأول باهتمام ورواج واسعين مستمرين ولم يحظ الثاني حتى الآن إلا باهتمام محدود. لقد ظهر (أسس التقدم) في عام ١٩٧٩

مرافقاً في ظهوره المد الإسلامي المعروف فكان من الطبيعي أن يعنى به الجميع بسبب «راهنية» الموضوع وعمق المعالجة وجدة البحث. أما كتاب (المحنة) فقد ظهر عملياً في عام ١٩٩٠، وبدأ يأخذ طريقه إلى المكتبات مع عملية غزو العراق للكويت، وهي عملية لم تدع لأحد وقتاً أو سبباً للانشغال بالمؤلفات العلمية التي تصدر، وبخاصة إذا كانت هذه المؤلفات ذات طابع أكاديمي جاد رفيع ومعالجة ذات تقنية عالية لا يتيسر المرور عليها على وجه السرعة التي تقتضيها الأحوال. لذا لم يكن مستغرباً أن يكون الاهتمام به أقل مما يستحق. ومع ذلك عليَّ أن أضيف أمرين: الأول أن حظ هذا الكتاب لم يكن سيئاً تماماً، فقد وجد طريقه إلى المكتبات الكبرى وإلى الأوساط العلمية الراقية وظهرت له مراجعات وتعليقات باللغة العربية وبعدد من اللغات الأوروبية. أشاد به كبير دراسي الفكر الإسلامي الكلاسيكي الألمان الأستاذ يوسف فان إس، وقدم دانييل جيماريه عرضاً وتحليلاً طويلين له في الحولية الفرنسية (المجلة النقدية للحوليات الإسلامية). وصرح محمد أركون بأنه أحد أفضل الكتب التي ظهرت في السنوات الأخيرة. وقال إحسان عباس إنه أفضل كتاب ظهر في السنوات العشر الأخيرة. وأشاد به مراراً رضوان السيد وأفرد له مراجعة في مجلته المرموقة (الاجتهاد) فضلاً عن عدة مراجعات أخرى في أمكنة مختلفة. وشهادات هؤلاء جميعاً لها دلالتها التي لا يجحدها أحد. ونحن اليوم لا نكاد نجد بحثاً رصيناً في الفكر السياسي الإسلامي إلا ويشير إليه ويفيد منه، أما طلبه فهو جيد برغم كل شيء. الأمر الثاني أنني أعتقد أن الكتاب ظهر في الوقت غير المناسب وبتعبير أدق في وقت شقي، وأن وقته هو هذه المرحلة الحالية التي نمر بها الآن على وجه التحديد. والذي يقرأ الكتاب بإمعان وتدقيق وينظر في بعض الأحداث الكبرى الجارية اليوم في العالم العربي يدرك بسرعة إلى أي

مدى استطاعت التحليلات الواردة في هذا الكتاب أن تعبر الماضي وتنفذ إلى الحاضر وتفسر وقائع لا يسهل تفسيرها لدى كل أحد. الوقت الحاضر والسنوات المقبلة هي وقت هذا الكتاب وأعتقد أنه يستحق طبعة جديدة وتوزيعاً أفضل من التوزيع الذي لابس الطبعة الأولى، وذلك إنصافاً له وللحقيقة من وجه، وطلباً لإضاءة واقعنا السياسي والاجتماعي في هذا الوقت وفي الوقت القابل من وجه آخر. وقد أضيف إلى هذا كله أنه ينبغي أن يكون منا دوماً على بال أن هناك كتباً موسمية تثير جلبة وضوضاء ثم ما تلبث أن تنسحب سريعاً، وأن هناك كتباً أخرى تظهر بصمت لكن حضورها وأثرها يشتدان عمقاً مع الزمن ومع مرور الأحداث. وأعتقد أن (المحنة) ينتمي إلى هذا الضرب الثاني من الأعمال(*).

- **يغلب على معالجاتك النزعة المثالية التجريدية ولا تعير أدنى اهتمام للعوامل المادية المباشرة سواء في تناولك للإشكاليات التراثية أو الإشكالية الإسلامية المعاصرة. هل هي ردة فعل ضد هذا المنحى من جراء المبالغات في استعماله حيث تختزل الظاهرة الفكرية إلى بعد مادي وحسب، أم أن هناك تفسيراً آخر؟**

ـ أرجو أن نميز بين «النزعة المثالية التجريدية» وبين «التحليل النظري المفهوميّ» للقضايا والمسائل التي نعالجها. فأنا لست مثاليّ النزعة إطلاقاً. وما يبدو لك من المثالية إنما هو فقط التحليل المفهوميّ الذي يلتزم دقة النظر والتحليل والتجريد للوقائع المشخصة. طبعاً أنا لا أتقبل رد الظواهر الفكرية بإطلاق إلى شروط مادية، واختزالها في

(*) صدرت طبعة جديدة من هذا الكتاب عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر بالعنوان نفسه (المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام)، بيروت، ٢٠٠١.

قائمة من المقولات المادية الجاهزة التي تطبق ميكانيكياً على هذا الموضوع أو ذلك المفكر. كما أنني لست هيجلياً ولا أعتقد أن (الفكر) وحده هو الذي يدفع الوقائع والأحداث ويحرك التاريخ. وأنا أرفض رفضاً قاطعاً التفسير الأحادي للظواهر سواء أكان مادياً أم غير ذلك. وفي اعتقادي أن التفسير المنهجي الذي يصلح لتفسير ظاهرة ما قد لا يصلح لتفسير ظاهرة أخرى، وأن تفسيراً منهجياً آخر هو الذي يصلح للتفسير. هذه ليست فوضى أو خلطاً بين المناهج وإنما هي شروط فهم الظواهر في تحققاتها «الذاتية المشخصة» وهذه الشروط يمكن أن تكون اقتصادية أو اجتماعية أو نفسية أو سايكاترية أو ثقافية أو بيولوجية أو سياسية أو دينية. . . الخ. المهم أنها «واقعية مشخصة». هذا مذهب آخذ به وأطبقه في جميع كتاباتي. أما ما يبدو مثالياً تجريدياً فإنه كما قلت وأكرر يعكس في حقيقة الأمر طابع «التحليل المفهومي» وإيحاءات المصطلح الدقيق الصارم الذي أعتبره أحد خصائص النص لديَّ. وعلينا هنا ألا ننسى أن التحليل المفهومي مفيد وضروري بدرجة لا تقل أبداً عن فائدة وجدوى التحليلات التاريخية والاجتماعية. ومن الضروري أن نتذكر أن للأفكار فعلها بغض النظر عن شروط ولادتها وتكونها. أنا أعلم أن الدقة والضبط الصارم للمفاهيم يمكن أن يجورا على كتاباتي وألا يضفيا عليها دوماً الطابع الشعبي الديماغوجي الذي يتصف به كثير من الكتابات الشائعة، لكنني لا أحرص أبداً على أن يكون لما أكتب «شعبية» الشعراء والأغاني الخفيفة ونجوم المسرح. الذي يهمني أولاً وآخراً الدقة والصرامة وتقدم المعرفة تقدماً حقيقياً في المجال الذي أخضعه للنظر والبحث والتفكر. ولهذا ثمنه بكل تأكيد. ولكن هذه هي على وجه التحديد الشروط التي يكون بها فكرنا أوضح، وتكون بها أفعالنا أقوم وأعمالنا أكثر جدوى وأبعد عن الزيف والخداع.

■ **كيف تجمع بين التقدير لمحمد أركون وتثمين أعماله وهو مفكر جريء يتجاوز كثيراً من المدركات المتفق عليها إسلامياً، وأنت مفكر محافظ تنطلق من الأقرار بثوابت الفكر الإسلامي؟ أم أن ثمة سوء فهم في قراءتنا لأعمال أركون؟**

ـ أولاً، أنا لست ممن يمكن أن ينطبق عليهم صفة «المفكر المحافظ». فأنا أومن بالتغيّر والتقدم والحرية والعدالة.. وجميع القيم التي تطبع فكر الاستنارة والتنوير. وأنا أتعلق بالعقلانية في حدود شروط الواقع المشخصة، وأطلب «الحداثة» على نحو من الأنحاء. لا شك أنني «مؤمن»، أقبل (النص) وأجتهد في فهمه وسبر أغواره. لكنني أعتقد أن قراءتي للنص ـ الوحي هي قراءة مشرعة الأبواب على القيم التي أشرت إليها، وأن العصور المختلفة تفرض قراءاتها الخاصة للنص، وليس هذا موقفاً محافظاً إطلاقاً. كما أنني أعتقد أن التراث ذو طابع تاريخي، وأن التجربة التاريخية الإسلامية مدعوة للتطور باستمرار من الاستجابة لمتطلبات التحولات التاريخية. وهذا أيضاً ليس مذهباً محافظاً. أما أركون فإنني، بالإضافة إلى مشاركته لي في الأمور الذي ذكرت، أقدّر فيه أمرين: رصانته وجديته في البحث، ومنهجه في استخدام مفاهيم العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة في إضاءة الظاهرة الإسلامية ومتعلقاتها. وبرغم بعض شطحاته الجريئة، وبرغم عدم اكتمال المشاريع التي يجري خلفها، إلا أنه لا يخرج في النهاية عن فهم «عصري» للإسلام، كما أنني أعلم، بفضل صلتي الشخصية به، أن فيه «غيرة» عميقة على الإسلام. وبرغم اختلافي معه في قضايا نظرية عديدة إلا أنني أعتقد أن طريقته في معالجة قضايا الإسلام في بيئة «الحداثة الغربية» مفيدة جداً وذات جدوى عظيمة. أما أطروحاته الجريئة التي لا تخرجه من الإسلام في رأيي فهو وحده

المسؤول عنها وتقديري له لا ينبغي أن يحمّلني أنا أو غيري أية تبعة من تبعات مذهبه وفكره، فإنه لا تزر وازرة وزر أخرى.

■ **سبق أن صنفت محمد عمارة في النظر لعلاقة الدين بالدولة في الاتجاه الإنساني مع محمد أحمد خلف الله، وهو الاتجاه الذي يترسم خطى علي عبد الرازق. وأظن الآن أن الحال اختلف، فأين تصنف عمارة في مسألة الدين والدولة؟**

- فعلاً أنا أجريت هذا «التصنيف» في دراستي عن «نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر» وأنا ما أزال متمسكاً بهذا التصنيف فيما يتعلق بمحمد عمارة. ولست أعتقد أنه «انحرف» إلى نظرية «أصولية» - بالمعنى السياسي الجاري في أيامنا - في مسألة علاقة الدين بالدولة، لأنه لم يقع بين يديّ أي نص له يجرّد فيه «الإنسان» من دوره في الاجتهاد العقلي وفي استنباط أو ابتداع الأحكام في الأمور التي لم يرد فيها نص، أو أن يكون قد عدل عن رفضه للدولة «الثيوقراطية». كل ما في الأمر، فيما يبدو لي، هو أنه غير راض عن أمرين: الأول الهجمة العلمانية «الانتهازية» على جميع «المواقع الإسلامية» واعتقاده أنها لا تقصد «الأصوليين» وحدهم وإنما تقصد كل فكر يستند إلى «مرجعية إسلامية». والثاني أنه غير راض عما جرى من رفض السلطة السياسية للمحاولات التي شرع فيها هو ونفر آخر من «المفكرين المسلمين» من أجل التقريب بين «الجماعات الإسلامية» وبين «السلطة». وبأزاء مثل هذه المواقف، وربما يكون هناك غيرها أيضاً، أقدّر أنه - بردة فعل إنسانية طبيعية - قد اهتزت حماسته للرؤية العلمانية فاشتد وتصلب في نقدها. لكنني لا أعتقد أن ثمة ما يسمح بالقول أن تغيّراً في العمق بالنسبة للمسألة قد حدث عنده.

■ **على الرغم من اختلاف الأدوات والمناهج إلا أن هناك تشابهاً بين محمد أحمد خلف الله وبين محمد أركون، فكلاهما «يعلمنان» الإسلام من الداخل مع الاعتراف بجوهر الحقيقة الدينية. هل هذه الملاحظة صحيحة أم خاطئة؟**

ـ أعتقد أن هذه الملاحظة صائبة من وجه، غير مطابقة من وجه. هي صائبة في أنهما كليهما يقر بجوهر الحقيقة الدينية. ليس لديَّ شك في هذا. لكنها غير مطابقة من حيث إن ما تسميه بعلمنة الإسلام ـ وهي عندهما كليهما لا تقال بإطلاق تام، إذ لأركون انتقادات على العلمانية الفرنسية مثلاً ـ لا يجري عندهما كليهما من الداخل تماماً. الأمر كذلك عند محمد أحمد خلف الله الذي لا يلجأ في إعادة القراءة والفهم للنصوص إلى غير الوقائع التاريخية العربية والإسلامية ومقابلة النصوص فيما بينها أو تأويل هذه الفكرة أو تلك أو هذا النص أو ذاك، بينما هو ليس كذلك عند محمد أركون الذي «يستخدم» مفاهيم «خارجية» آتية من الإبيستيمولوجيا المعاصرة أو من علم الاجتماع التاريخي أو من الانتروبولوجيا الثقافية أو من بعض المناهج الغربية المستحدثة كاللسانية على وجه التحديد، أي من علوم الإنسان، ويطبقها على المجال الإسلامي، وهو ما يسميه بالإسلاميات «التطبيقية»، وذلك كاستخدام مفاهيم اللوغوس والأسطورة والمخيال أو المتخيّل وغير ذلك مما لا يستخدمه محمد أحمد خلف الله بحكم ثقافته العربية الإسلامية الخالصة.

■ **باسم التنوير نرى انزياحاً في موقف المثقف من نقد الحركات الإسلامية إلى التماهي مع السلطة. هل هي ملابسات نفسية أم تحالف موضوعي تحتمه النزعة الإقصائية لدى هذه الحركات تجاه من يفكرون خارج دائرتها الحزبية؟**

- النزعة الإقصائية كانت دوماً سمة من سمات الموقف الأيديولوجي للحركات الإسلامية - ولغيرها أيضاً - لكنها لم تحمل المثقفين على «التماهي مع السلطة» أو على التحالف معها. تفسير ذلك عندي - ولا أرى أي تفسير آخر - يتمثل في (الخوف) وفي (آلية الدفاع) المتولدة من هذا الخوف. فقد أعلنت بعض الحركات الإسلامية «المتصلبة» عن عدائها الصريح لعدد من القيم «المدنية» الحديثة، وبخاصة الديموقراطية، واعتبرتها كفراً، فترتب على ذلك أن تولّد عند أصحاب هذه القيم - وغالبيتهم من المثقفين - شعور مسوَّغ بالخطر وبأن المستقبل سيجري بدونهم، بل إنه لن يكون لهم مكان في الهيئة الاجتماعية نفسها، هذا إذا لم تتم تصفيتهم بشكل من الأشكال. أي أن المسألة أصبحت مسألة «بقاء»، أي مسألة وجود أو عدم. ما الذي يمكن أن يحمي من مثل هذا المصير؟ الدولة «الحديثة». فالتحالف معها إذن هو الحل. ويستوي بعد ذلك أن تكون هذه الدولة ديموقراطية أو استبدادية أو فاشستية أو غير ذلك. فهو إذن «تحالف موضوعي» تفرضه «ملابسات نفسية». وهو نابع كما هو واضح من التطور الذي اعترى الحركات المتصلبة وحرفها عن عدد من القيم التي استقرت تاريخياً بما هي قيم إسلامية أصيلة: الحرية، والكرامة، والتسامح وغير ذلك. وبالطبع نحن نتكلم هنا على حال فريق معين من المثقفين، لا على أولئك المثقفين الذين هم في «تحالف عملي» مع السلطة - حتى ولو كانت استبدادية مقيتة - لدواع غير موضوعية، أي لأسباب تتصل بالانتهازية أو الوصولية أو المنافع الذاتية. وهؤلاء ليسوا نفراً قليلاً. أما أن يكون هذا «الانزياح» قد حدث حباً بـ «التنوير»، فإن عليّ أن أكون ساذجاً جداً كي أصدق ذلك.

■ **ما السبيل إلى نقد تنويري حقيقي لا يستنسخ التجربة الغربية في موقفها من الدين من جهة ولا يستجيب إلى راهنية نقد السلطة**

لهذه الحركات من جهة أخرى، ويكون نقداً تنويرياً نابعاً من عمق تجربتنا الحضارية يفك هذا الاشتباك بين قدسية النص وتعاليه وتفسيراته التي تشوبها أوضار التاريخية، وبين انسداد آفاقها في مرحلة زمنية معينة؟

ـ المسألة في غاية التعقيد والتشابك. والحدود التي أمامنا هنا عديدة: التجربة الغربية، التجربة التاريخية الحضارية الإسلامية، مطالب (النص)، أزمة انسداد الآفاق، الارتكاسة الإسلامية المعاصرة للأزمة. وأول ما ينبغي الإلماع إليه هو أن الحداثة الغربية لا تستند إلى ما يسمى في الاستخدام العامي بفصل الدين أو الكنيسة عن الدولة فحسب، وإنما بشكل أعمق إلى إعادة تشكيل العالم وفقاً للعقلانية وللعقلانية الذرائعية المقترنة بالعلم والتقنية، جاعلة من المسيحية أساساً لقوام الحياة الروحية والأخلاقية لمن يشاء. وفي التجربة التاريخية الإسلامية استقر نظام «المُلك» ـ وفقاً لمصطلح أهل الحديث وابن خلدون ـ غداة انسحاب العقود الأولى من القرن الهجري الأول لتقوم حياة المسلمين، في ظل الأمويين والعباسيين خاصة، وفق نظم سياسية واقعية، أعني نظماً تطلب غايات دنيوية وتجهد بدرجات متفاوتة في ألا تخرج على الأحكام الشرعية الإسلامية الصريحة. طبعاً لم يكن من اليسير على الجميع أن يتقبلوا هذه الصيغة التي بدت للآخذين بها الصيغة الوحيدة العملية، بينما بدت لفريق من «المؤمنين» خروجاً على ما اعتقدوا أنه جوهر «الرؤية الدينية». فكان «التقابل الصدامي» الذي بلغ ذروته في (محنة خلق القرآن). تقوم التجربة التاريخية الإسلامية على إقامة «دنيا قوية» تهتدي بالشريعة لا أكثر ولا أقل. وليس ثمة أية هيئة أو سلطة دينية تستقل بنفسها وتملي أحكامها على الخليفة أو السلطان أو الملك. العلماء ليسوا ملوكاً من طبيعة خاصة يفرضون سلطتهم على الخلفاء، وإنما هم

أصحاب «مشورة» غير مُلْزِمة للخليفة أو السلطان بوجه من الوجوه، ووظيفتهم الأساسية نشر العلم الديني وتوضيح مقاصد الشرع وهداية الناس بالوعظ والإرشاد والتفقيه في الدين. هذه هي حال التجربة التاريخية على وجه التدقيق والعموم. لكن السؤال الذي ثار قديماً ويثور اليوم أيضاً هو هذا: هل هذه الصيغة التاريخية مطابقة لمتطلبات (النص)؟ الحقيقة هي أننا أن قلنا إنها غير مطابقة فإننا نكون كمن يقرر أن الأمة قد اجتمعت على ضلالة. وهذا مخالف (للنص). وإن قلنا إنها مطابقة فإن علينا أن نرضى بجميع الانحرافات والضلالات والكبائر التي تحفل بها هذه التجربة الإسلامية ويزخر بها الواقع الراهن، واقع «الآفاق المسدودة». وهذا أيضاً مخالف (للنص)، إذ ان تغيير المنكر واجب. عند هذين الطرفين تقابلت الدولة «والمتصلبون في الدين» ـ والمصطلح من عند أبي حامد الغزالي وليس من عندي ـ قديماً، وعندهما يتم التقابل الصدامي اليوم أيضاً. هل يمكن تجاوز هذا التقابل؟ لا أعتقد أن ذلك ممكن إذا ما تعلق كل فريق بنظرته المتصلبة القصوى، أعني أن يظل «المتصلبون في الدين» عند رؤيتهم الشاملة التي تأبى الاعتراف بالصيغة التاريخية الممكنة للتجربة الإسلامية، وأن تظل الدولة العربية الحديثة دولة «دنيائية» بعناد لا تأبه كثيراً أو قليلاً بحل المشاكل المتفاقمة الناجمة عن أزمة انسداد الآفاق القومية والثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية ولا تلقي بالاً إلى مواطن الخلل فيها وفي المجتمع. وهكذا لا يكون أمامنا من باب للخروج سوى مراجعة المواقف جميعاً وإجراء الفعل في حدود الممكن، وليس في حدود الممتنع. والممكن هنا، عقلاً وخبرةً، هو أن تجسدات المطلق المتعالي في «الزماني» و«الإنساني» لا بد أن تضفي على هذه التجسدات حدود الزمان والإنسان ولَبُوسَهما، أي أنها لن تكون هي (المثال) بعينه أو (الأصل ـ الحقيقة) أو (الأصل ـ الوحي) وإنما ستتلبسها أشكال الوجود الإنساني

النهائية القاصرة. هذه حقيقة من واجب «الإسلاميين» أن يعوها جيداً. ليس البشر ملائكة. إنهم بشر فحسب. ولهذا جاء (التكليف) بالثواب والعقاب: بالثواب لأن العباد يحسنون في أفعالهم وأعمالهم وإيمانهم فيرقون في معارج الكمال، وبالعقاب لأنه «يُغان على قلوبهم» مئات المرات، لأنهم يسقطون عن مرتبة الخير فتحبط أعمالهم وينحدرون إلى الدركات الأدنى. ليس ينبغي أن يفهم من هذا تسويغ الشرور والآثام التي تحفل بها الدنيا، وإنما ذلك يعني التسليم بأمر واحد فقط هو أن لكمال الإنسان على الأرض حدوداً وأن الرحمة الإلهية تسع النقص والتقصير اللذين تحفل بهما حياة الناس ومؤسساتهم. لكن حذار أن نفهم من هذا أيضاً أن للدولة الحق في أن تغسل يديها من كل شيء وتقول ببراءة الثعلب إنها تعمل في حدود «الممكن» وأنها لا تستطيع أن تتحمل ما لا يطاق في الوقت الذي يرتد كل شيء تعمله إلى خيرها الخاص فحسب الذي هو في نهاية التحليل خير أفراد أو جماعات أو أحزاب أو غير ذلك. ههنا الدولة مدعوة ـ ومدعوة بحق وبجد ـ إلى أداء واجبها. وواجبها هو ألا تكون دولة دنيائية خالصة تجري خلف التغلب والسيطرة واستغلال الأفراد والمجتمع وتأمين منافع رجالها وممارسة قمعها وجبروتها في وجه القيم المشروعة وفي وجه أولئك الذين يتحرقون لامتلاكها، فهي أن فعلت ذلك أفسدت كل شيء. وفيما يتعلق بأمر علاقتها بالدين فأنني أرى أنه لا يحق للدولة أن تتنكر له وتدير ظهرها له إن كانت الغالبية التمثيلية في الرغبة التي هي حاكم عليها تختار بطواعية أن تدار أمورها وفقاً لأحكام الشريعة، كلها أو بعضها. ههنا يمكن أن يفض الاشتباك. والأداة هي «التحكيم». والتحكيم يعني طلب رأي الشعب أو الأمة في النظام الاجتماعي ـ السياسي الذي يختار أن يعيش وفقاً له. وهذا يعني مشاركة الأمة في إدارة شؤونها، إما بالشورى المُلزِمة، وإما بالديموقراطية بمعناها الشامل

الذي لا يعارض في جوهره الشورى الملزمة المقترنة بمفهوم «إجماع الأمة». وهذا يعني أن علينا أن نتعلق من جديد بـ «عقد اجتماعي» يلتزم فيه الجميع ـ الأفراد على اختلاف مشاربهم ونزعاتهم، والمجتمع بكافة جماعاته وتنظيماته، والدولة نفسها ـ بالعمل من أجل الخير المشترك للمجتمع والأفراد في إطار الحرية والعقلانية والعدالة والمشاركة والكرامة والمساواة حسب ما تبتغيه الأكثرية التمثيلية للمجتمع. وذلك أمر ممكن شريطة أن يتنكب الجميع عن طريق «العنف» التي لن تحل أي مشكل حلاً نهائياً. إنني أعلم أن الصراع هو القانون الذي يحكم العلاقات الاجتماعية والسياسية في المجتمع، وأعلم أن للصراع وجوهاً كثيرة وأبواباً كثيرة وأسباباً عديدة، لكنني أعتقد أن «سوء توزيع الأدوار»، أي سوء توزيع السلطة، يمكن أن يكون مصدر الصراع الأعنف. ولما كانت الدولة هي التي تقوم بتوزيع «الأدوار» فأن الواجب الأول يقع على عاتقها في أن تعيد تشكيل بنائها وبناء سلطتها وفعلها وتوزيع الأدوار فيها وفقاً لمبدأ العدالة والمشاركة التمثيلية الشاملة. ويعني ذلك أن عليها أن تتخلى نهائياً عن رذائل دولة الاستبداد والقمع والجبروت، وأن تجتهد في تمثّل القيم الرفيعة التي تنشد تحقيق الخير العام وحل المشكلات المتفاقمة التي تكمن وراء التصلب الذي تعبر عنه الحركات الناقمة. وفي اعتقادي أن مثل هذا الخيار ليس إلا صيغة مطوّرة للتجربة التاريخية الإسلامية، صيغة تنشد إقامة «دنيا قوية» تحرص على التعلق بمقاصة الشريعة المحكمة وتجتهد في بناء مؤسسات عقلانية وفقاً لجملة القيم التي تستند إليها الحضارة الحديثة في جوهرها مما لا يتعذر علينا أن نتبين جلّه، بدرجات مفتاوتة، في التجربة الحضارية الإسلامية. أين موقع (النص) في هذا كله؟ الجواب أنه حيث يتعلق الأمر بدولةِ الأكثريةُ التمثيلية فيها تطلب الاستناد إلى هذا (النص) فإنه لا مفر للدولة من أن تنصاع لإرادة الأكثرية، وعلى عاتق هذه الأكثرية تقع المسؤولية

النهائية. أما إذا لم ترغب هذه الأكثرية في ذلك فليس عليها إلا أن تتحمل المسؤولية عن ذلك أيضاً. ومعنى ذلك أن خللاً ما قد حدث في حياة المجتمع أو الأمة وتطورها وأن العقل يفرض على من لا يرضى عن هذا الخلل أن يبحث بأدوات العقل والعلم عن علل ذلك وتصويبه بالحكمة والموعظة الحسنة وبالطرق المشروعة أو التي لا تفضي إلى التهلكة. وفي النهاية الله وحده هو الذي يرث الأرض ومن عليها. يبدو لي أن هذا النمط من «الإبانة» والتحليل هو الذي نحتاج إليه في عملية «النقد» التي تسأل عنها. وحين يتوجه النقد إلى الإبانة والتحليل والاقتراح الحر، فإنه يكون نقداً «تنويرياً» على وجه الحقيقة.

■ **ما الهدف الذي توخيت أن يغطيه كتابك «أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث» خاصة أن الدراسات المعمولة عن عصر النهضة العربية كانت كثيرة؟**

- الهدف الأساسي كان أبراز الصورة الأكمل للفكر العربي الحديث لأن الدراسات التي ظهرت في هذا القرن وخاصة في النصف الثاني من القرن الحالي عن الفكر العربي الحديث كانت كلها دراسات مختزلة بمعنى أنها اجتزأت من الفكر العربي الحديث ببعض مفكريه وببعض جوانبه ووجوهه، وأهملت بقصد أو بغير قصد وجوها كثيرة من هذا الفكر وأعلاماً كباراً من ممثليه وهم المفكرون الذين انطلقوا من قواعد أو تصورات أو رؤى أو اجتهادات إسلامية أو كان للإسلام نصيب كبير فيها. فأردت في هذا الكتاب هدفاً أولياً هو أن ابرز هؤلاء الذين تم استبعادهم بشكل أو بآخر. الهدف الثاني الذي اتجهت إليه هذه الدراسة، هدف يتعلق بالجغرافيا السياسية للعالم العربي. أي أنني أردت من خلال دراستي لمشكلة حيوية معاصرة ما زالت قائمة إلى الآن أن لا أعرض لها في إطار بيئة عربية إسلامية محددة مختزلة

وإنما في إطار إشكالي عام يغطي جميع إجزاء هذه الجغرافية. وقد تبينت فعلاً أن هناك رغم التباعد بين الجغرافية السياسية الاجتماعية عوامل كثيرة مشتركة تجمع شتات هذه الجغرافيا من حيث اعتبار أن القضية الأساسية التي مثلت هنا أساسياً وجوهرياً في العالم العربي الحديث كانت معالجاتها شبه متقاربة. هدف ثالث من هذه الدراسة يتمثل في بيان الصعوبات التي تجابه أي مفكر عربي سواء أكان قومياً أم إسلامياً أم غير ذلك حين يعالج قضية مركزية من القضايا التي تواجه العالم العربي الحديث. وبطبيعة الحال فبحكم أنني قصرت البحث على المفكرين العرب المسلمين الذين ترتبط مرجعياتهم الفكرية بشكل أو بآخر بالتراث وبالإسلام على وجه التحديد فقد أردت أن أظهر الصعوبات التي تجابههم حين يحاولون أن يتعاملوا مع معطيات العالم الحديث ولهذا لم يكن العمل تحليلياً فقط وإنما كان أيضاً نقدياً بالمعنى الإيجابي للكلمة.

■ **من خلال اهتمامك بفكرة التقدم هذه والموقف الإسلامي منها، هل نستطيع القول بتلخيص نهائي أن الموقف الإسلامي موقف إيجابي أم موقف سلبي؟**

ـ إذا وضعنا المسألة تاريخياً ما بين مطالع القرن التاسع عشر وأواسط القرن العشرين، أعتقد أن الأجنحة الغالبة لدى المفكرين المسلمين في عصر النهضة كانت أجنحة تميل ميلاً واضحاً إلى تغليب فكرة التقدم، بالمعنى الذي سأحدده، وهو إن الإنسان المسلم قادر على تغيير أوضاعه السياسية والاقتصادية والاجتماعية بمنحى يتوحد مع التقدم والتغير نحو الأفضل، لا بل إنهم كانوا معادين وناقدين للفكرة السائدة عند بعض المسلمين، وهي أن التاريخ يتجه نحو التدهور وأن المستقبل لن يكشف إلا عما هو أسوأ. في الواقع كان هناك كفاح

مستمر لدى مفكري القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين في وجه هذه الفكرة التي تقول بأن الزمان يسوء ويسوء وأن الأحوال ستتجه دوماً باتجاه الأسوأ وإذا ما لاحظنا أن معظم هؤلاء المفكرين كانون متفائلين بالمستقبل ويسعون من أجل تغيير الأوضاع نحو الأفضل فأننا نستطيع أن نؤكد أن هذا الفكر لم يكن محكوماً بفكرة الاعتقاد بالتراجع والنكوص بل على العكس فقد كان يلازمهم إيمان بأن التحول إلى العالم الأفضل أمر جد ممكن.

- **قد نتفق على أنه كان هناك موقف إيجابي من فكرة التقدم، لدى المفكرين المسلمين إذا ما قسنا هذه الفكرة بالمعيارية الدينية، أي بالمعنى الذي تحقق لهم هذه الفكرة القوة والمنعة مثلما كانوا عليه قبل ولكن هل نستطيع أن نعمم هذا الموقف الإيجابي على المضمون الحداثي لهذه الفكرة كإعلاء قيمة الحرية، والموقف من المرأة وحقوق الإنسان والديمقراطية... الخ؟**

- بهذا المعنى - أيضاً - نستطيع أن نقول أن غالبية المفكرين العرب المسلمين في عصر النهضة كانوا متمثلين لعدد من القيم الأساسية التي ترتبط بما يسمى بمفهوم الحداثة. فالأفكار المرتبطة بقيمة الحرية وقيمة التمدن والشورى التي قربوها جميعاً من مفهوم الديمقراطية، كانت مطروحة لديهم ومقبولة إلى نهاية الحرب العالمية الثانية، وكانوا يعلون من قيمة تحرير الإنسان من الأساطير والأغلال والمعارف الفاسدة، وتحرير المجتمع من القيم التي تتنافى مع بعض القيم السائدة في المدنية الحديثة فلقد تبنوا قضية، تحرير المرأة، ودعوا إلى «المساواة الاجتماعية». وكانت هناك جهود مستمرة للتقريب بين هذه المفاهيم التي تبنوها وهم تحت ضغط الحضارة الغربية وبين مفاهيمهم الأصلية المستقاة من النصوص التراثية ومحاولة تبينها في هذه

النصوص وإبرازها فلقد كانت لديهم فكرة سائدة بأن هذه المفاهيم المدنية الغربية جميعاً ماثلة في المدنية الإسلامية، وعلى الرغم من اختلافنا مع هذه الفكرة من الناحية المنهجية والمعرفية فأننا نحكم لهذه الجهود بالصدق والأخلاص.

■ **وإذا قارنا موقفهم بموقف المثقفين المسيحيين في ذلك العصر؟**

- يجب أن نضع هنا الحدود والفوارق والتمايزات ما بين المفكرين المسلمين والمفكرين المسيحيين، فالقضية الأساسية التي كانت لدى المفكرين المسيحيين في تلك الفترة هي قضية الملل والأسس الاجتماعية والسياسية التي ينبغي أن يقوم عليها المجتمع. وعلينا أن نقر بأن المفكرين المسيحيين لم يكونوا مرتاحين لأوضاعهم في الدولة العثمانية. ولم يكونوا، أيضاً - مرتاحين لمبدأ أن تكون المرجعية الاعتقادية في الدولة مرجعية دينية إسلامية. وبحكم اعتقادهم المسيحي الذي هو مماثل بشكل أو بآخر للمعتقد الغربي الإيماني فإنهم قد تمثلوا بسهولة القيم الغربية، ووجدوا في مسألة فصل الدين عن الدولة كما هو ماثل في التجربة الغربية حلاً مثالياً لأوضاعهم الخاصة، لذلك كانوا يدعون بقوة إلى بناء الدولة على أسس مدنية بحتة.

ويجب هنا أن نلاحظ أيضاً أن الفكرة القومية ارتبطت من ناحية المنشأ بهذا الاعتبار الخاص فلقد دعا المفكرون المسيحيون إلى بناء المجتمعات العربية الحديثة بعيداً عن الإرث العثماني، إذ ارتأوا أن بناءها على أسس قومية يمكن أن يحل مشكلتهم ويغير من الأوضاع التي يعتقدون أنها جائرة بحقهم وتسلبهم حقوقهم في الشعور بالمواطنة الكاملة. بالنسبة للمفكرين المسلمين لم يذهبوا حقيقة إلى مثل هذا الرأي القائل بفصل الدين عن الدولة أو إقامتها على أساس قومي بحث فالرأي الشائع والشامل في ما بينهم هو أن تتقيد الدولة بأحكام

الشريعة الإسلامية أو بعبارة أقل تشدداً عند آخرين أن الشريعة الإسلامية يجب أن تكون الأصل والمرجع الأساسي للاحكام القانونية التي تجريها الدولة على المجتمع الإسلامي. طبعاً هنا لا نستطيع أن نغفل عن أن بعض المفكرين الذين كانت مرجعياتهم دينية كالشيخ علي عبد الرازق مثلاً، قد خرجوا عن هذا التصور، والقضية معروفة، فقد دعا إلى ما يشبه فصل الدين عن الدولة، لكن مع هذا ينبغي أن نقرر أنه في الواقع قد دعا إلى ذلك لأسباب خاصة وليس لأسباب مبدئية، وهذه الأسباب تتعلق بالصراع السياسي للأحزاب المصرية الحديثة وعلاقتها مع النظام الملكي في مصر آنذاك.

حـوار(*)

(٨)

■ **كيف تشكّل العقل العربي بعد حرب الخليج؟**

ـ سأفهم من مصطلح «العقل العربي» مجرد «الحالة الذهنية ـ النفسية» لتيارات الوعي التي طغت على السطح في البيئات الاجتماعية العربية هنا وهناك، أي أن المقصود هو خصائص ظاهرية عارضة تعكس رجعاً نفسياً تاريخياً شكلته وقائع خارجية مشخصة، وإلا فإن الكلام على «عقل عربي» ذي خصائص جوهرية عميقة ثابتة ليس إلا وهماً من الأوهام الكثيرة السائرة. بهذا الاعتبار أستطيع أن أقول أن التشكيل المركزي الذي حدث بعد حرب الخليج ـ أعني حرب الخليج الثانية ـ وهو أن «الأطروحة العربية التاريخية» قد أصابها انشطار في العمق وتَحَوّلٌ في الاتجاه. لقد خرج «الدنيوي» من «المقدّس» وسار في طريق المصالحة مع «النقائض المحرّمة». والحقيقة أن ولدين اثنين لا ولداً واحداً قد جاءا من صلب الكتلة التاريخية العربية، واحد يشبه الأب، وثان أقل شبهاً. الأول يجسّد العنادَ في وجه الزمن، والرهانَ

(*) حوار مع زياد أبو لبن، نشر في جريدة الدستور، عمان، ٦/ ١/ ١٩٩٥.

على مبادئ العدالة والحق المطلقة، والثاني يجسّد الانخراط في التيار العام، تيار (الآخر)، والرهان على نوازع الحياة العادية والراحة الأبدية. هذان تَشَكُّلان أساسيان سيدور كل شيء حولهما، على المدى المنظور، في العالم الذي يخصنا. وكل القرائن تشير إلى أن الحرب المعلنة والخفية على الابن المعاند ستشتد وتتجذر. وفي الحقبة المقبلة ستكون المهمة البنائية للعقل العربي هي في الإبانة عن حدود «الطريق الملكيّ» للنجاة، لا على مستوى التشكيلات النظرية والعقلية فحسب، وإنما أيضاً وبشكل أخص في قطاع «الفعل». لكن قبل الشروع في المهمة الجديدة يتعين على هذا الوثن ـ الدمية الذي وسم بـ «العقل العربي» أن يدخل في «المطهر» ويتخلص من أدرانه ويطلب الغفران لما ارتكب من خطايا وآثام، فإن دوره في الضلال والإضلال لم يكن يسيراً.

- **طروحات النهضة من قبل جمال الدين الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي وسلامه موسى وغيرهم، هل لها دور في وقتنا الحاضر بعد اشتداد الأزمات في الأمة العربية؟.**

ـ لم نعد أبناء القرن التاسع عشر أو مطالع القرن العشرين، إننا عملياً في القرن الحادي والعشرين، ومع ذلك فإن الإصلاح الديني الذي دعا إليه جمال الدين الأفغاني، وفضح الاستبداد ومناهضته اللذين ميّزاً عمل الكواكبي، والتعلق بالتمدن الحر الذي غلب على فاعلية سلامة موسى.. كل ذلك ما زال، بدرجات متفاوتة أو مختلفة من متطلبات أو مطالب الأجيال الجديدة. نحن نتقدم كثيراً على دروب هذه الغايات. ومع ذلك فإننا لا نستطيع أن نعيد طرحها بالأسلوب نفسه ووفقاً للظروف نفسها. أشياء كثيرة جوهرية، محلية وكونية، حدثت، ولو استعملنا لغة أيّ من هؤلاء الثلاثة، في سياقاتها

الخاصة، لما كان لأيّ منها معنى إذا ما اقتطعت منها ووضعت في السياق الحاليّ للأشياء في جملة حياة العالم الراهنة. لا شك أن الفكر الديني ـ النظري والعملي على حد سواء ـ يفرض نفسه بقوة على حركة الأشياء من حولنا لكنه يتطلب مراجعات جوهرية وإعادة تجديد وتوجيه. والاستبداد واقع قائم في مواطن كثيرة من مواطن مجتمعاتنا وهو يلزمنا بأعادة التفكر في آليات دحره والخلاص منه. والمجتمع التمدني الحر يحمل عناصر قوة وأغراء ملحة لا شك فيها، لكن الجري وراءه ينبغي أن يخضع لمقاييس لم يتنبه سلامة موسى إلا إلى بعضها. ان كثيراً من المشاكل التي تنبه إليها مفكرو النهضة ما تزال قائمة، لكنها اليوم جزء من حزمة أكبر من القضايا الملحة، ومن واجبنا في سياق الظروف القائمة أن نعيد تركيب سلم الأولويات ونباشر النظر فيها في ضوء جملة الشروط والأوضاع المستجدة وبغض النظر عما يمكن أن يكون قد قاله هذا المفكر أو ذاك من مفكري بداية القرن أو القرن الماضي أو القرون التي سلفت.

- **ابن خلدون طرح في مفهومه أن المجتمعات تعلو ثم تنحدر، فهل هذا الطرح يتحقق الآن وينسحب على المجتمعات العربية المعاصرة؟.**

ـ كانت ملاحظات ابن خلدون في شأن دول العجم والعرب والبربر التي قرأ عنها أو عرفها صادقة على وجه العموم. وتفسيره لتطور العمران البشري الذي يشبه أن يكون تفسيراً بيولوجياً ـ لأن العصبية التي ترافق أحوال القوة والضعف غير مقطوعة الصلة والشبه بمسار التطور البيولوجي الذي يعتور «حياة» الفرد وأطواره ـ هذا التفسير يستند إلى «حتمية» لا راد لها، وهو أمر يتعذر التدليل عليه تدليلاً نهائياً قاطعاً. وفي اعتقادي أن ما يحدد مصير أمة من الأمم

ليس هو القدر الصارم أو الحتمية التي لا راد لها وإنما قدرة هذه الأمة على الاستجابة لمتطلبات «الصراع» وأحكامه. لأن القانون الأبدي ليس هو التطور الحتمي نحو الأفضل ـ أي التقدم ـ أو نحو الأسوأ ـ أي التأخر ـ وإنما هو «الصراع» المشرع على إمكانيات يمكن أن تفضي إلى الظفر، وعلى أخرى يمكن أن تقود إلى البوار. وذلك يتعلق بقوى الصراع، أي بالبشر أنفسهم وبالأدوات التي يمتلكونها من أجل توجيه الصراع لصالحهم. لا شك أن «العصبية العربية» ـ بالمعنى الخلدوني «تظل عنصراً أساسياً في تحديد مستقبل العرب في التاريخ، لكنها لن تكون حاسمة على الإطلاق إذا ما استندت إلى مخزونها الحضاري التاريخي فحسب وأسقطت من حسابها عامل الصراع وأدواته وتقنياته المستحدثة. وحقيقة شعوري عند هذه المسألة التي تثيرها هي أنني برغم عدم التسليم النهائي بصدق قانون ابن خلدون إلا أنني لا أخفي قلقي الشديد أمام «الإشارات» الكثيرة و«القرائن» العديدة التي تلوح في الأفق وتبدو نُذراً داهمة تفرض علينا المسارعة إلى قرع الأجراس وإعلان حالة الطوارئ!

- **هل هناك فعلاً صراع بين التيار الديني وبين السلطة. وما هي أبعاد هذا الصراع ـ إن وجد ـ وانعكاساته؟**

ـ من المؤكد أن الخارطة العربية تشهد في بعض تضاريسها صراعاً متفجراً صريحاً، طرفاه التيار الديني المتصلب من جهة والسلطات السياسية المتصلبة من جهة ثانية. وإذا لم يكن هذا الصراع متفجراً في أماكن أخرى فقد يكون قابلاً للتفجر أو أن الأوضاع المحلية لا تسوّغ تفجره، أو أن استثارته ليست بالأمر العسير. وفي اعتقادي أن «الرؤية الدينية» هي في الأصل مضادة «للرؤية الدنيائية»، وحين تشتد هذه الأخيرة في وجهتها وتتجذر فإن الرؤية الدينية تصبح

«نقيضاً» لتلك لا مجرد «ضد». والحقيقة أن علائق «النقائض» وعلائق «الاضداد» تشتمل جميعاً على الصراع، لكن علائق النقائض تستدعي الصراع الأقصى. وليس «الضد الديني» وحده هو الذي مكن أن يكون طرفاً في الصراع مع «الضد السياسي»، وإنما هناك أضداد أو نقائض كثيرة أخرى يمكن أن يكون حالها هو هذا الحال. وفيما يتعلق بأحوال الصراع القائم حالياً ـ بشكل صريح أو ضمني ـ بين القوة الدينية المتصلبة وبين السلطة السياسية المتصلبة، لا يخالجني الشك أبداً في أن الجذور العميقة لهذا الصراع تمتد إلى قواعد أساسية ثلاث: الأولى مادية والثانية أخلاقية والثالثة سياسية. أما القاعدة المادية فتتمثل في غياب العدالة في الأنظمة الاجتماعية الاقتصادية العربية، وليس ثمة شك في أن القطاعات المحرومة مادياً وهي التي أصبحت تولّد قوى الاحتجاج العنيف، وهي قوى ذات امتداد مدني أو ريفي أو تقليدي أو ديني. المؤسف حقاً أن نلاحظ أن السلطات السياسية التي تجابه هذه القوى المتصلبة ما تزال تصر على أغفال هذا الوجه من الصراع، كما أن القوى الخارجية التي تغتبط لتأجيج الصراع لا تريد هي أيضاً أن تعترف بهذا العامل. ومن جهة ثانية لا أحد يحق له أن يهون من شأن التطورات العميقة التي عصفت في العقود الأخيرة بالأحوال والبنى الأخلاقية في المجتمعات العربية، وهي التطورات التي أسهمت في إحداثها «الأنظمة المدنية» على غير هدى أو نظام، بتسليط أجهزة إعلام قاسية مدمرة على الذات والبنى العربية النفسية التقليدية أو باغماض الطرف عن أحوال التسيب السلوكي والأخلاقي المختلفة. وفضلاً عن ذلك كله ما الذي يمكن أن نتوقعه حين يصبح «الفساد» هو «الحالة السوية» في المجتمع وفي الدولة، ولا تتدخل السلطة السياسية لوضع حد نهائي له في جميع المؤسسات والمرافق والفضاءات الاجتماعية؟ وثالثاً بأي حق تتفرد أجهزة السلطة السياسية

المستقرة المتجذرة وتحول دون مشاركة جميع الراغبين من المواطنين الأكفياء في إدارة شؤون المجتمع والدولة وتجعل بينها وبين مبدأ تداول السلطة سبع سماوات طباقاً؟ إن المشكلة الكبرى تكمن، كما يرى دارندورف، في «سوء توزيع السلطة» أو سوء توزيع «الأدوار»، وطالما أن أداء «الدور» محصور بفئات دون أخرى فلن يكون ثمة مفر من الصراع، في هذا الشكل أو ذاك. في هذه القواعد الأساسية الثلاث تكمن أصول الصراع بين التيار الديني المتصلب وبين السلطة السياسية المتصلبة والخروج من الأزمة أمر غير ممكن إذا لم تنل هذه القواعد حقوقها الطبيعية.

■ **هل هناك أزمة ثقافة أم مثقف أم وعي في وقتنا الحاضر؟**

ـ جميع هذه العناصر متراسلة لا قواطع بينها. وحين تكون أزمة فإنها تصيب الثقافة والمثقف والوعي على حد سواء. والأزمة موجودة على الدوام وليس ثمة من أحوال لا تعرف الأزمة، وانسحابها يعني انسحاب الحياة. ومع أنني أحبذ الكلام على «أحوال» للثقافة والمثقف والوعي، لا على «أزمة» فيها جميعاً، إلا أنني لا أرى ما يمنع من استخدام الكلمة لما لها من فضيلة التأثير والتنبيه والإنذار. بكل تأكيد ثمة أزمة لها أعراضها وأحوالها. وقد وجهت شطراً من النظر في هذه المسألة أفرغته في مقالتي الأخيرة بمجلة (العربي) التي يبدو لي أن معظم المعنيين بشؤون الثقافة قد اطلعوا عليها. لذا فإنني لن أعود هنا إلى ما قلته هناك. لكن يبدو لي أنني أستطيع أن أكثف جُلّ ما عبرت عنه في المسألة بأوجه النظر إلى أن جوهر الأزمة يكمن في تضاؤل «النزاهة الأخلاقية والعملية» في القطاع الأغلبيّ من المثقفين وأهل الثقافة. لم يتمثل المثقفون مُثل الحداثة الحقيقية تمثلاً كافياً كما أنهم لم يكونوا أمناء على حقوق مواطنيهم ومجتمعاتهم وأمتهم برغم كل

الدعاوى التي صدروا عنها أو صدرت عنهم، وكثيرون منهم يمالؤون اليوم ـ والأسباب عارضة ـ القوى التي تدعو للإجهاز على قيم العدالة والحرية والتقدم.. ولست أدري ما الذي يستطيعون ادعاءه بعد ذلك حين تصل الأمور إلى هذه النقطة. ومع ذلك من واجبنا ألا نقنط وألا ننفض أيدينا من الجميع فمن المؤكد أن ثمة مثقفين رائدهم الغيرة وسمتهم النزاهة، وهؤلاء يستطيعون اليوم وغداً، في الظروف العسيرة الحالية التي نمر بها والمقابلة التي تنتظرنا، أن يسهموا من جديد في إعادة توجيه الدفة، وإعادة بناء هذا الإنسان الذي غزا العطب كينونته إلى الأعماق.

■ **على ضوء ما يجري في وطننا العربي الكبير، أين نستطيع أن نموقع مفهوم القومية العربية الآن، وهل عاد لها دور الآن أيضاً؟**

ـ مفهوم القومية العربية مفهوم تاريخي، ظهر، بشكله الاصطلاحي الذي لا يخلو من الغموض، في نهاية الدولة العثمانية، واشتد عوده في مراحل الاستقلال «القطري»، ووصل أوجه في العهد الناصري، وأجهزت عليه وقائع التدخل العسكرية العربي في حل قضايا الصراع العربية الداخلية. هذه صورة اختزالية من غير شك لكنها واقعية إلى حد بعيد. وحاصل ما آخذه منها هو أن المفهوم نفسه وفي حد ذاته ليس مفهوماً غير قابل للمراجعة أو إعادة التشكيل أو التجاوز. والحقيقة أن الأحداث قد تجاوزته تجاوزاً تاماً بما هو «مفهوم» فليس ثمة ما يلزم أحداً الآن بأن يتعلق بالفكرة القديمة القائلة أن الخلاص يكمن في «مبدأ القومية العربية». ونحن نلاحظ اليوم أنه لم يبق ممن ينافحون عن «المبدأ» في صيغته التي باتت كلاسيكية إلا «المحاربون القدامى» وحدهم، وهم ليسوا كثراً. لكن حذارِ أن نفهم من هذا أن متعلقات المفهوم جميعاً قد فقدت أهميتها

ودَرَست. فأنا إذ أرى أن مفهوم القومية العربية قد فقد أهميته الأجرائية الدينامية المباشرة لا أقول إن فكرة «الأمة العربية الواحدة» لم يعد لها معنى، كما أنني لا أقول أبداً إن «الثقافة العربية الجامعة» لا مسوغ لها، وكذلك أنا أبعد الناس عن أن أدعو للثقافات القطرية أو المحلية من مصرية أو سورية أردنية أو فلسطينية أو عراقية أو مغربية أو غير ذلك. إن كل ما أعتقده هو أن مفهوم القومية العربية قد أصبح مفهوماً «غير فاعل» أو «غير عامل» أو «غير قابل للتوظيف» أو «للتداول» المباشر المشخص في المرحلة الحالية وفي المرحلة المنظورة، وأن من واجبنا، للمرحلة القادمة، أن نبحث عن بدائل ذات دلالة، أو تشكيلات اجتهادية مستحدثة تكون واقعية، تاريخية، أصلية، قابلة للتداول. فاعلة. هذه البدائل تتمثل في اعتقادي في مفهومين هما مفهوم «الأمة الواحدة»، ومفهوم «الثقافة الشاملة» أو «الجامعة». لأنني أعتقد أن «السياسي» لن يوحد العالم العربي، على المدى المنظور على الأقل، لأسباب لا تخفى على أحد، وأن الثقافات الإقليمية لا تحمل مقومّات الحماية وآليات الصراع الكونيّ المحليّ والدولي القادم فيتبقى أن «الثقافة العربية الشاملة» ستكون في المستقبل، مثلما كانت منذ العصر العباسي الثاني في حضارة العرب والإسلام، مبدأ «وحدة الأمة العربية» وديمومتها في غياب الوحدة السياسية، وأن معنى «الأمة الواحدة»، سيكون متعلقاً بالدرجة الأولى بالعوامل الثقافية التي تنسج الوشائج النفسية والروحية والإنسانية بين العرب، على نحو يصونهم من الاندثار ويحفظ لهم ترابطاً عاماً شاملاً يحفزهم على بناء «نظم» أخرى من العلاقات والروابط، تزيد من قدرتهم على البقاء ومن اشتداد عضدهم ولحمتهم. إن الثقافة العربية الواحدة تستطيع، وقد تسلحت بالمخزون الحيّ من الحضارة التاريخية للأمة العربية من جهة، وبقوة الحداثة وأسبابها الجوهرية من جهة أخرى، أن تستوي على

قدميها بصلابة وحزم وأن «تتأهل» للوقائع والنوازل الجديدة وللقرن الحادي والعشرين على نحو أكثر أمناً ونجوعاً وفاعلية. أما الارتداد إلى الثقافات المحلية واعتبارها صورة من صور «التعددية الثقافية» الحميدة فلن يحمل إلا خيراً قليلاً وشراً كثيراً.

حوار(*)

(٩)

■ في سياق الرغبة في تفجير اسئلة الواقع الملحة ـ اعتقاداً بضرورة الوصول إلى إجابات تاريخية تتجاوز المألوف من مسلمات ـ نفضل التدرج من دائرة الهم الحضاري العام إلى دائرة الهم الأكثر خصوصية، ونتساءل: إلى أي مدى نجح مفكرو النهضة/ التقدم في العالم العربي في كسر الدائرة الخلدونية المغلقة للحضارة؟ أم أنهم ما زالوا كأسلافهم أسرى إشكالية ابن خلدون الحضارية الدائرة على قيام الدول وأفولها التي ذهبت إلى حد القول بأنهامثلت الهاجس الرئيسي لديهم منذ أن اتصل الإسلام بالغرب ومذ أن وعى هؤلاء الإسلاف الهوة التي تفصل عالم الإسلام عن الغرب؟

ـ إن كنت تقصد بمفكري النهضة أولئك الذين فكروا وتأملوا وعملوا، أحياناً على الأقل، من أجل نهضة العالم العربي وتقدمه خلال

(*) حوار مع غسان اسماعيل عبد الخالق، نشر في (اليوم السابع)، ١٥ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٠.

القرنين الأخيرين، وبوجه خاص منذ حملة نابليون على مصر حتى الحرب العالمية الأولى والثانية أيضاً. . . ان كنت تقصد هؤلاء فأنني استطيع أن أعاود تأكيد رأيي القديم الذي عبرت عنه في كتابي (أسس التقدم) وهو ان هؤلاء المفكرين قد شغلوا فعلاً بإشكالية ابن خلدون الحضارية نفسها، إشكالية الأفول وما يحمله وجهها الآخر من إشكالية للتقدم، ولكن في ضوء الواقع الذي كانوا يشكون منه ويئنون من وطأته عليهم، أعني واقع هزيمة الشرق وضعفه وظفر الغرب وقوته، ومن أن الشرق بوجه عام هو الذي اسمه يتردد على السنتهم دوما إلا أنهم أيضاً لم يتجاهلوا الإحالة إلى الإسلام أحياناً أخرى. والشرق على كل حال كان يتضمن هذه الدوائر جميعاً بكل تأكيد. لكن استخدامه يعني أن هاجسهم الأساسي كان فعلاً يعكس ما أسميته في سؤالك «دائرة الهم الحضاري العام» أكثر مما يعكس دائرة الهم الأكثر خصوصية. إذا ما اقتربنا أكثر من زمننا الراهن فأننا نلمس بكل وضوح أن المفكرين العرب قد اقتربوا اقتراباً ملموساً من قضايا أقطارهم الخاصة فلم يعد أحد يتكلم على «الشرق» وأصبح الكلام على «الإسلام والمسلمين» مرتبطاً بشكل واحد من أشكال الخطاب، لكن الإحالة إلى «العربي» والعرب ما زالت قوية برغم خيبات الأمل والإحباطات المتتالية التي تقع منها الشكوى على نحو ثابت، غير أن هذه الإحالة تتراجع في بعض الأحيان لتفسح المجال للغة أكثر خصوصية وخطاب يمكن أن أطلق عليه اسم «الخطاب القطري» حيث أصبح الهم الأول والأساسي هو الهم المحلي المباشر المحدود وما يسميه بعض الكتاب والمفكرين بالخصوصية. ولا يقتصر هذا النزوع على بعض الكتاب المصريين فحسب وإنما يكاد يشمل جميع الكتاب والمفكرين المغاربة الذين نعلم أن بعضهم، برغم توجهاته القومية المعلنة الصريحة، يحرص على تثبيت دعائم الخصوصية هذه على اسس يقول انها علمية.

لقد كان أمراً فاجعاً بالنسبة لي أن أرى صديقي الدكتور الجابري يتكلم على «قطيعة» بين المشرق وبين المغرب وعلى ما يسميه بـ (الروح) أو العقلية المغربية و(الروح) أو العقلية المشرقية ـ وهما عنده متناقضتان مترافعتان احداهما غنوصية سحرية والثانية عقلانية علمية ـ فمثل هذا القول لا يتولد عنه فقط قطيعة وتباعد نفسيان اجتماعيان، وبالتالي سياسيان، وإنما هو أيضاً خطأ تاريخي وعلمي لا يجد له أي سند حقيقي في الواقع التاريخي الثقافي الموضوعي، وقد نبهت إلى هذا القضية في الحوار الذي جرى بيننا ونشرته مجلة (العربي) قبل بضعة أشهر. غير أنني سررت كثيراً حين لاحظت أنه عدل في النهاية عن مفهوم القطيعة هذا واستبدل به مفهوم «الخصوصية»، وهو مصطلح ـ برغم عدم تحديده الكافي ـ أفضل من ذلك المصطلح وأقل اثارة للهواجس والصعوبات، لكنني ـ أيضاً بسبب عدم التحديد الكافي في هذا المصطلح ـ أخشى أن يستخدم لتغطية النزعات القطرية التي تجد أذناً صاغية عند كثير من الكتاب القطريين في البلدان العربية، وبخاصة عند أولئك الكتاب الذين ما زال قصر النظر وضيق الأفق والجهالة المطبقة عندهم، تحجب عن عقولهم وقلوبهم وأبصارهم واقعة صلبة هي أن التطورات الضخمة والعميقة التي تحدث في العالم المحيط بنا اليوم لا تعطي الدول والنظم القطرية أي أمل في الحياة، وأن التكتلات الكبرى القوية المتلاحمة المتكاملة هي وحدها الملجأ الأمين للجميع من الدمار والزوال. وفي حالة الأقطار العربية بالذات فأنه لم يعد بإمكانها أن تفكر أو تعمل قطرياً... هذا ما يريده منها الذين يتكلمون لغة شامير والقومية اليهودية الصاعدة، أما الذين من حقهم الحياة من ابناء هذه الأقطار اليوم وغداً وبعد غد فلهم حقوق لا تستطيع الدول القطرية المنغلقة على نفسها أن تلبيها، لكن لا سبيل إلى الإفلات منها ولا مفر من تلبيتها.

- **استئنافاً على التساؤل الأول، نتساءل عن التحولات التي طرأت على (الأزمنة العربية/ العالم العربي)، هل توحدت هذه الأزمنة؟ أم أنها ما زالت متجلية في وجوه زمنية ومكانية متباينة وسَمَت إلى حد بعيد نمط وطبيعة المشكلات والموضوعات التي طرحت في كل مكان مكان أو في كل زمان زمان؟**

ـ أعتقد أن ما قلته قبل قليل يتضمن الإجابة عن هذا السؤال. فالعالم العربي كان يتجه إلى وقت قريب في طريق «الفشل» أعني الفشل بالمعنى اللغوي الخالص لهذه الكلمة أي التشتت والتوزع والتشرذم، أي حث الخطى باتجاه النظم القطرية المغلقة على نفسها المستمتعة بخيراتها، ان كان فيها خيرات، وكأن كل قطر عربي يبغي تحقيق خصوصيته ان كان له خصوصية أي أننا كنا أبعد ما نكون عن التوحد في الزمان وفي المكان، وكنا نجري إلى جزرنا الذاتية التي خيّل إلى كثيرين منا انهم سيجدون فيها مرتعاً للهو والسعادة والرفاهية، لكن هذا الوهم قد زال الآن أو هو في طريقه إلى الزوال، فأمام التحولات العميقة غير المواتية في العالم الاشتراكي، وأمام غطرسة الهيمنة الأميركية المتصاعدة وتحيزها، وأمام مخططات التهجير والتوطين والقمع والتوسع الصهيونية المعلنة والمحققة، أمام أوروبا ٩٢ الموحدة، أمام الضائقة الاقتصادية العربية المستفحلة، لم يعد ثمة مكان لأزمنة عربية متباينة أو لأمكنة عربية متباعدة. . . الأحمق وحده هو الذي يكابر أمام الوقائع. . . والمجنون وحده هو الذي يغفل عن هذه الحقائق. . . وليس لأحد أن يتوهم أنه بعيد عن الخطر لأنه بعيد عن نهر الأردن أو أنه بعيد عن الخطر لأنه يمكن أن يحل المشكلة بعملية سلام مجانية. . . الخطر حقيقي، ولا أحد يستطيع أن يجابهه على انفراد. صحيح أننا قد لمسنا في الآونة الأخيرة عدداً من التحولات

التي تفصح عن أن منطق الفهم والعقل قد بدأ يشغل آلياته، وعن أن عملية إعادة البناء والسير في طريق العمل الجماعي المشترك قد بدأت. . لكننا نحرص على أن يكون هذا العمل شاملاً حقيقياً ينصب على بواطن الأمور وعلى جوهر الوقائع الصلبة ويفتح عينيه على الخطر الداهم بحدقتين واسعتين وبقلب جسور وروح مسؤولة وعقل عملي نفاذ. غير أن علينا أن نحذر على الدوام من شرور أنفسنا ومن نزعاتنا القطرية الضيقة التي لم تعد صالحة لهذا الزمن، كذلك من مطالبنا الأيديولوجية والعقائدية التي تتعلق بظواهر الأمور وتغمض عينيها عن المقاصد الكبرى. . . فتلك أيضاً مخاطر لا بد من ملاحظتها.

- **في ضوء المستجدات التاريخية الراهنة على المستوى الإنساني، وتحديداً في أعقاب تظاهر الفكر السياسي الجديد (البريسترويكا) كتجسيد للرغبة في ضرورة التغيير الشامل، ما هي الانعكاسات المنظورة أو التي يمكن استشرافها في الأفق على اتجاهات الفكر العربي المعاصر، خاصة أنه جاء معبراً في كثير من الجهود التي بذلت في إطاره على امتداد العقود المنصرمة عن حالة (التأقطب) التي كانت سائدة في صورة تحيز كاد يبلغ حد التعصب لثلاثة تيارات رئيسة: الليبرالية. . السلفية. . الاشتراكية العلمية؟**

ـ نحن إجمالاً ننتمي إلى شريحة من البشرية تأتي ردود أفعالها عادة متأخرة إلى حد ما. اننا لا نستوعب الدرس بسرعة، يمضي وقت يقصر أو يطول كي نفهم ما يجري حولنا وكي نخطط لمواجهة الواقع الجديد. ونحن نتكلم كثيراً على ما يحدث عند الآخرين لكننا لا نخضع تحولاتنا نحن إلى قدر كاف من التأمل والتفكر والتحليل. وكثيراً ما يفوتنا القطار. علينا أن نفهم الآن جيداً وبسرعة بعض الحقائق الأساسية. البريسترويكا تعني الانعتاق من قيود عمرها أكثر من نصف قرن وإعادة

الحياة إلى الجسم المتعب الذي لم يعد قادراً على مجاراة الجسوم المقابلة المتعاظمة في القوة والغطرسة والهيمنة. وهي تعني الخروج من قمقم النظريات إلى عالم الواقع الفسيح. وهي تعني وعوداً بحياة أفضل للمواطنين كما تعني طلب تضافر كل الجهود للبناء وليس فقط قيادة جمع ريادي بطولي كاريزمي. هذه أمور ينبغي أن تكون ذات دلالة كبيرة عندنا، ومع ذلك فأنني لست أحد أولئك الذين يعتقدون أن البريسترويكا أو غيرها من التجارب الخارجية هي التي ينبغي أن تحكم وجهتنا في السير والسلوك، فتلك تجارب ذاتية للآخرين قد تنجح، وهي في كل الأحوال لا تعبر بالضرورة عن تجاربنا نحن الذاتية. كما أنني لا أعتقد أن التغيرات الذاتية في أوروبا الوسطى والغربية والشمالية والجنوبية هي ما ينبغي أن يحتذى في حركتنا.. ولكنني أعتقد أننا لا نستطيع أن نغمض أعيننا عما يجري هناك، لأن ما يجري هو عبارة عن تشكل قوى جديدة صاعدة ذات مشاريع ذاتية وكونية خاصة لها انعكاساتها على كل شبر في العالم. والعالم الآن يتجه إلى مجموع من الأبنية والنظم الكبرى التي تتألف فيما بينها أو تتصادم بإشكال مختلفة ونحن لسنا بمنأى عن أي منها. أين يقف الفكر العربي من هذه التحولات والأبنية الجديدة العميقة؟ لا شك على الإطلاق في أن الفكر العربي منذ سقوط السلطنة العثمانية وتردد الأقطار العربية بين التبعية والانتداب والاستعمار والاستقلال وغير ذلك من إشكال الوجود، قد تردد فعلاً في دائرة النظر والمعتقدات بين الليبرالية والعلمانية والسلفية الإسلامية والنزعات الجماعية أو الاشتراكية علمية أو غير علمية، وأشياء كثيرة ثانوية غيرها. ثم لا شك أيضاً أن العقدين الأخيرين، وبوجه خاص هذا العقد الأخير الذي انتهى أو يوشك على الانتهاء قد شهد أو شهدا تغيراً واضحاً في ميزان القوى بين هذه الاتجاهات، بحيث يتعذر القول تماماً أن الليبرالية والاشتراكية مثلاً تعدلان في

قوتيهما السلفية الإسلامية، رغم أنني لست ممن يميل إلى المبالغة في شأن هذه الأخيرة ولا أرضى عن تسميتها بـ (الأصولية). وأنا من الذين يأسفون كثيراً لما ينتاب الحركة الإسلامية أحياناً من مظاهر الترفع والتعالي والتشدد في المواقف والمطالب وقمع الآخرين، وأشعر بالغبطة حين يدعو حكماؤها إلى اختيار طريق العدل والاعتدال، فبين نظام الرحمة ونظام الجبروت لا يمكن أن يكون الإسلام إلا الأول. ومع ذلك فإن الاتجاه الأعم في ثنايا هذه الحركة وفي قواها الفاعلة هو اختيار نظام الحزب الواحد واستبعاد أية لغة تحيل إلى التعددية، والإنكار للصيغة الديمقراطية المألوفة في الحكم وفي التفكير، والذين يناضلون داخلها من أجل انتصار مثل هذه النزعة، وبخاصة حين تظهر في مرحلة من مراحل القوة لحركة من الحركات، فإن النجاح يقود إلى التفرد غالباً. لكنني أخشى فيما يتعلق بالحركة الإسلامية أن تقع في الخطأ نفسه الذي وقعت فيه بعض حركات النضال القومي والشيوعي، إذ كانت تدعو في مراحل ضعفها إلى الحرية والديمقراطية وما أشبه ذلك من دعاوي ومطالب لكنها كانت تتنكر لذلك كله حين تصبح السلطة السياسية بين يديها أو على مرمى قريب منها. وأخشى كذلك ألا تستطيع الروادع التقوية الإسلامية أن تحد من الاتجاه في هذا السير.

وليس ينبغي أن يغيب عن البال في جميع الأحوال أن ثمة واقعاً جديداً تفرضه المتغيرات الكبرى في الكون في أيامنا هذه عند نهاية هذا القرن، وهو أن الواقع الاجتماعي والسياسي في العالمين العربي والإسلامي واقع معقد التراكيب يحمل في طياته تعددية مذهبية ودينية وإثنية وسياسية صريحة، وأن أياً من هذه التعدديات لا يستطيع بمفرده أن يجابه بنجاح ملموس الصعوبات والتحديات والمشاكل الكبرى القائمة. وليس ينبغي أبداً التقليل من خطورة هذه الأمور، والنوايا الطيبة والعقائد وحدها لا تحمل معها حلولاً سحرية جاهزة. انني أفهم تماماً واتفهم الأسباب التي

تحدو مثلاً الإسلاميين إلى الاعتقاد بأن إخفاق النظم الوطنية والقومية والاشتراكية هو سبب كاف لأن يمثلوا البديل الجديد، لكن الحقيقة هي أنهم وحدهم، لن يستطيعوا حل أية مشكلة من المشكلات المصيرية الكبرى التي تهجم على العالمين العربي والإسلامي الآن. ومع أن القوة الإسلامية تتعاظم إلا أنها استراتيجياً وميتا ـ استراتيجياً، حتى الآن وإلى مدى غير قصير هي الأضعف. والواقع يتطلب سياسات عملية قابلة للتنفيذ على الفور ولا تحتمل التأجيل إلى الوقت الذي تصبح فيه القوة الإسلامية هي الأعظم، ان قدر لها أن تصبح كذلك. ومعنى ذلك إن نظام التعددية الاجتماعية ـ السياسية الديمقراطية هو وحده الذي يمكن أن يضمن الحد الأدنى من شروط العمل الجماعي الناجع على المدى المنظور، تجاه المشكلات المرعبة الكبرى القابعة أمام أعيننا أو السائرة نحونا لتدهمنا. وأنا لست ممن يحبذون أن نقضي السنوات العشر القادمة في صراع جديد مرير بين السلفية والعلمانية والليبرالية والاشتراكية وغير ذلك.. ولو حدث ذلك لكان كارثة حقيقية.. وتعطيلاً لا يغتفر للقوى والفعاليات. وفي اعتقادي أن تسليم جميع الأطراف بمبدأ التعددية، نظرياً وعملياً، سيساعد بشكل ملموس على حل الأزمة وعلى التصدي للقضايا المصيرية الداهمة على وجه أنجع. وهذا يعني أن تضافر جميع الجهود لحل المشكلات الكبرى القائمة خارج دائرة الصراع والتناقض هو وحده الذي يناسب مرحلة التغيرات الكونية الراهنة. أما واقعة البريسترويكا التي لم تَضْفُ لها الأمور بعد، فمن شأنها في رأيي أن ترد حدود الصراع بين تيارات الفكر العربي المعاصر إلى قدر يسمح بالحوار والعمل العام المشترك. وإذا حدث ذلك في مجال العمل السياسي العربي بين دول كانت بالأمس ممزقة لأسباب أيديولوجية فلماذا لا يحدث بين المثقفين والمفكرين وأصحاب العقائد النظرية؟ أما إذا أدار المثقفون ظهورهم لمثل هذه الدعوة وثابروا على الجري وراء أحلامهم

الأيديولوجية والعقائدية الراديكالية فسيكون من حقنا أن نطالبهم بأن يخلدوا إلى الصمت الأبدي.

- **في رأي البعض، عملت إحدى فعاليات الفكر العربي المعاصر، متمثلة في (العقلانية النقدية) ـ التي يذكر الجابري على رأس منظريها، محاولة منها للارتفاع عن دائرة التصنيف الحدي القاطع ـ على إبراز التناقضات الظاهرة بين التيارات الأيديولوجية الفاعلة على ساحة الفكر العربي المعاصر، وعرض هذ التناقضات على المنطق التحليلي، خالصة إلى التسوية بين هذه التيارات على اعتبار أنها مترافعة ظاهرياً في الغايات ولكنها متطابقة في آليات التفكير وأساليب العمل، ومن ثم فقط طرحت العقلانية النقدية نفسها (ضمنياً) كبديل جذري لهذه التيارات مجتمعة، ونجحت في تصدر الخطاب العربي المعاصر. كواحد من ابرز المشتغلين في الفكر العربي وكباحث لم تخل مساهماته السابقة من تطابق في استخدام بعض الآليات المنهجية مع العقلانية النقدية، نسألك: إلى أي مدى تتفق مع هذا التصور الآنف، وإن كنت تتفق معه فما هو الوضع الذي ستكون عليه العقلانية النقدية في ظل الاتجاه المتزايد لدى كافة الأطراف إلى مراجعة مصادراتها الأيديولوجية ومحاولة إنتاج خطاب معرفي عقلاني؟**

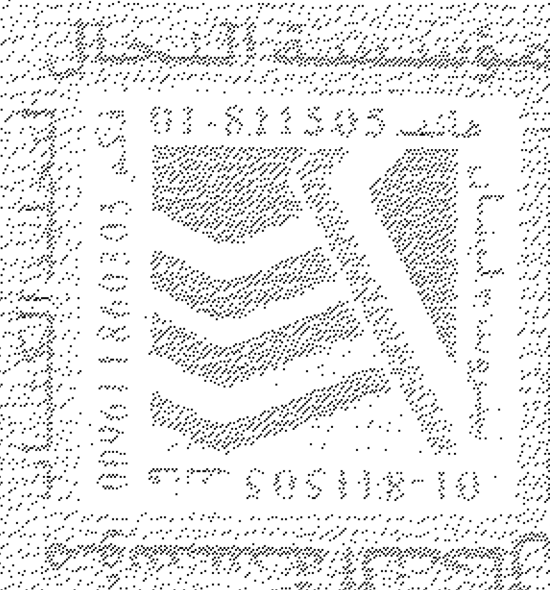
ـ يهمني أن أوضح أولاً أن ما يسمى بالعقلانية النقدية هو احد التيارات الإبستمولوجية في الفلسفة المعاصرة، وأن أول من مارس تطبيق هذه المنهج في البحوث المتصلة بالفكر العربي والدراسات الإسلامية هو محمد أركون. والأصل في هذا المنهج ليس تقرير التسوية بين التيارات المترافعة وإنما بيان قيمة الأسس التي تقوم عليها معتقداتنا وأفكارنا ونظمنا. الذي يحدث هو أن هناك ثغرات هنا

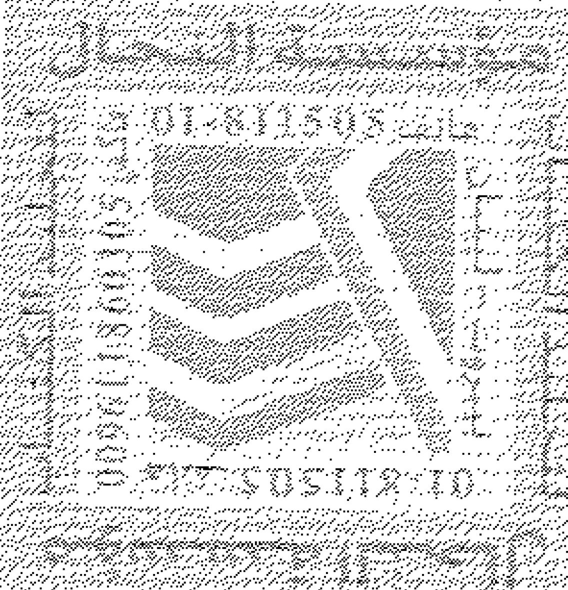
وهناك في هذا المذهب أو المعتقد وفي ذاك، لذا يتعين على الجميع مراجعة مسلماتهم ومقدماتهم وفحصها فحصاً نقدياً للتثبت من صدقها في ميزان العقل والموضوعية. بهذا المعنى العقلانية النقدية ليست إلا أداة منهجية فحسب ولا تشتمل تقدماً على أي مذهب أو معتقد. هكذا افهمها بالضبط ـ وبهذا المعنى أنا آخذ بها وأحاول أن أطبقها منذ أن شرعت في وضع كتابي (أسس التقدم) حتى أنجزت كتابي الأخير (المحنة) الذي يجسد هذا المنهج في المعالجة تجسيداً كاملاً. لكن ليس هذا هو كل ما في الأمر، إذ إن الذي يحدث الآن هو أن ما يسمى بالعقلانية النقدية قد اتخذ شكل المذهب الذي يرى في (العقل) بالمعنى الإبستمولوجي وبالمعنى الأنثربولوجي أيضاً الأصل الوحيد والمرجع المطلق لسلوكنا وأحكامنا فأصبحت أية أحالة إلى غير العقل، عند اتباع هذا المذهب، تعني قصوراً وتقصيراً وعجزاً، وبات كل ما ليس عقلياً مجرداً خالصاً، أمراً لا حق له في المواطنة الإنسانية. بهذا المعنى أنا أرفض العقلانية النقدية لأمرين: الأول لأنه يتعذر أقامة أحكام فعلية مطلقة لها صفة اليقين الذي يماثل اليقين العلمي، الثاني أنني لا أعتقد أن العقل ـ بالمعني الإبستيمولوجي يملك ناصية الوجود الإنساني بالمعنى الأنثربولوجي. فثمة قوى أخرى في البنية الإنسانية لا يستطيع العقل أن ينشط بمنأى عنها، وقد يكون بعضها أعمق جذوراً في كيان الإنسان البيولوجي والنفسي، وقد تكون هي الفيصل في كثير من القضايا والأحكام. وأنا أعني المركبات البيولوجية والنفسية واللاعقلية والتراثية وأشياء عديدة أخرى. وهذا يعني أن التحليل العقلاني ينبغي أن لا يستقل بنفسه كما ينبغي أن يظل وثيق الصلة بالفحص عن الشروط أو الظروف المشخصة التي تصلح لتفسير الظاهرة. لذا فأنني أحبذ أنني أضيف كلمة «مشخصة» لأبرز شأن المكونات غير العقلية في الإنسان ودورها في الفهم والسلوك

والتفسير، إذ إنه يؤسفني جداً أن أصرح بأن أغلبية الناس وأكاد أقول جميعهم، بإطلاق ـ ومن بينهم مفكرون ومثقفون كبار ـ، وان كانوا يفاخرون دوماً بأنهم يحتكمون إلى العقل ويسلكون وفقاً لتوجيهات العقل، إلا أنهم في أغلبية الأحوال يتحركون بنوازعهم ورغباتهم وإراداتهم وأهوائهم ولا يستخدمون العقل إلاً من أجل الوصول إلى هذه الأغراض بأدق الطرق وأحكمها وأكثرها ضبطاً وإحكاماً. ويستوي في ذلك الأخيار والأشرار. وهذه هي قضيتنا مع العقل. إنه أداة بالغة الخطر، لكنه أداة لا يستطيع أحد الاستغناء عنها، وكي تؤتي ثمارها الإنسانية الطيبة لا بد من إحاطتها بسياج من القيم العالية ولا بد من تحريرها من رغباتنا وأهوائنا المضادة للموضوعية ولخير الإنسان وكرامته، ولا بد بشكل خاص من أن نحول دون تحول هذه القوة إلى سلاح ضارب يقضي على معاني الإنسانية فينا وعلى حساسيتنا الجمالية، ويدمر قيم الحرية والكرامة والعدالة في عالم الإنسان.

- **استناداً إلى قراءة أولى في كتابك الجديد (المحنة)، ألا ترى أن قولك بوجود الجدل الديني والسياسي كجدلية شاملة فاعلة كامنة ومرشحة للظهور، تعبيراً عن الصراع بين سلطة الأمر والنهي من طرف والطاعة من طرف آخر، فهي استبعاد أطراف أخرى من موقع المعارضة مع السلطة؟ إذ حتى لو أننا استثنينا المعتزلة الذين بدوا في كتابك طرفاً من أطراف المعارضة علاوة على العلويين الذين أراد المأمون احتواءهم باستخلافه مؤقتاً لأحد رموزهم، فسيظل هناك حركات معارضة كان لها حضورها مثل البابكية والخرمية والقرامطة... الخ، الذين يمكن أن نجيز لانفسنا إيجاد مكافىء تاريخي لهم في عصرنا الراهن. أم أنك قصدت فقط إلى اشتمال هذه الجدلية على أطراف الصراع المتفقة أصلاً على شرعية**

ـ نعم، لقد قصدت إلى هذا الأمر الأخير، وقد أشرت إلى ذلك في مدخل الكتاب. وبطبيعة الحال أنا لا أنكر وجود الأطراف الأخرى التي تشير إليها ولا استبعد دورها في الحياة العامة للدولة ـ الأمة، لكنني أعتقد أن حركات مثل البابكية والخرمية والقرامطة هي، في التجربة التاريخية العربية الإسلامية للدولة التي نعرفها، حركات «هامشية»، بالمعنى السوسيولوجي لهذه الكلمة، وتصلح مبدأ للدراسة التي تنشد تجريد مبادئ عامة لفلسفة سياسية إسلامية أو لوجه أساسي من هذه الفلسفة. وهذا التصور ينطبق على المسألة لو أننا سحبنا الجدلية نفسها إلى عصرنا الراهن، إذ كي يكون التحليل الذي قدمته صائباً عليّ أن افترض أن الأطراف المتقابلة تستند إلى المرجعية نفسها. وخلافاً لذلك فإن كل حالة من حالات الأطراف ينبغي أن تدرس على حدة وفقاً لخصوصيتها وفرادتها. وهذا الأمر الذي قررته ينطبق أيضاً على الحالة (العلوية) أو (الشيعية) ـ التي لا أعتبرها حالة (هامشية) ـ، وقد نبهت في أحد مواضع الكتاب إلى أن هذه الحالة تستحق دراسة كاملة خاصة، لكنني لا أستطيع أن أتوفر على مثل هذا البحث الذي سيعيدني من جديد إلى مشكلات (المحنة) المرهقة المكرورة برغم بعض وجوه المباينة، وأنا أفضل بذل الوسع والعناء والجهد في الكشف عن مناطق جديدة من البحث لم تطرق بعد، أو لم تطرق بطريقة سديدة.




01-813505